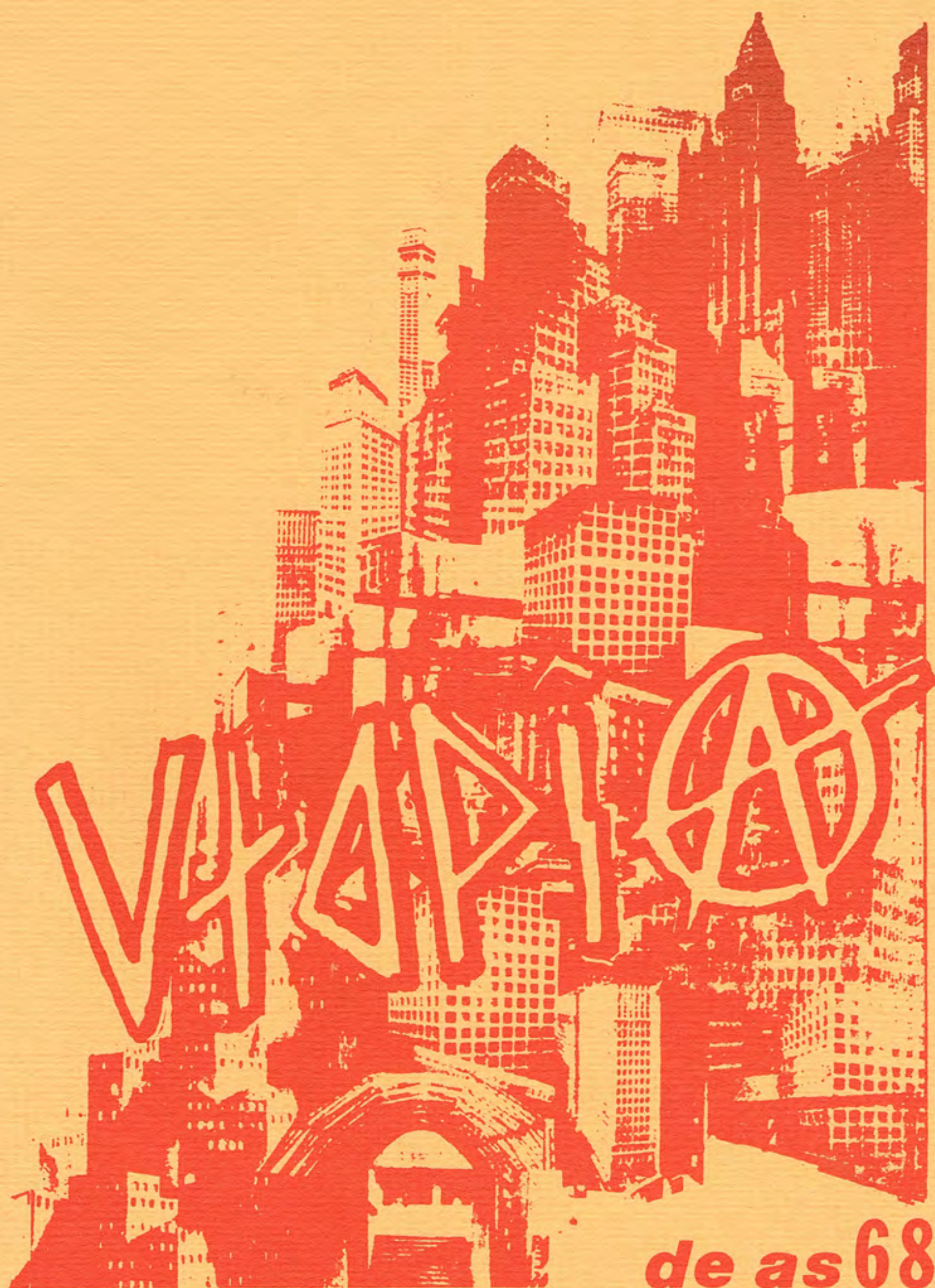


de as 68

UTOPIE & ANARCHISME

de AS

anarcho-socialisties tijdschrift

Nr. 68, twaalfde jaargang - oktober/december 1984

De As verschijnt vier maal per jaar en is een uitgave van Stichting de As, 's-Gravenhage.

Jaarabonnement f. 19,50,-buiten Benelux f. 25,50
Bestelling door storting op giro 44 60 315 van Stg. de As.

Adreswijzigingen bij voorkeur per briefkaart, of per giro (verbeter het adres op de kaart) graag met vermelding van de postkode.
Reklamering met vermelding van de laatste betaaldatum, als aangegeven in uw giro-administratie.

Nieuwe abonnementen gaan in met het eerste nummer van de jaargang, tenzij anders aangegeven bij bestelling.

Redaktie-adres: postbus 35061, 3005 DB Rotterdam.
Administratie-adres: postbus 93, 2501 CB 's-Gravenhage.

Redaktie: Cees Bronsveld, Thom Holterman, Rudolf de Jong, Jaap van der Laan, Wim de Lobel, Simon Radius, Hans Ramaer.

Omslagontwerp: Detlef Greinert
Verder werkten mee: Wim van Dooren, Peter Engelman, Albo Helm, Wim Jong, Claire Posthumus en Jan Vlasveld (ill.)

UTOPIE: VAN WENSDROOM TOT ANGSTDROOM

Wim van Dooren

Het is duidelijk, dat de toekomst tegenwoordig ook niet meer is wat hij vroeger was, zeker in het omineuze jaar 1984. Het dromen van een betere wereld heeft meestal plaats moeten maken voor het ondergaan van nachtmerries; toch zijn de wensdromen niet geheel verloren gegaan. Het 'utopies besef' steekt telkens weer de kop op, en met enige regelmaat worden ook in onze tijd nieuwe utopieën

ontworpen. Hoezeer ons steeds weer wordt aangepraat om 'realisties' te zijn, toch willen we onze idealen niet opgeven, omdat we, naar een woord van Proudhon, weigeren te geloven, dat we het tegendeel moeten realiseren van wat we nastreven.

Niet al onze dromen van een ideale maatschappij zou ik utopieën willen noemen. Er zijn er, die conservatief van aard zijn, die alleen maar het bestaande in 'betere' vorm voortzetten of het bestaande in onkritiese zin in de toekomst verlengen. Zo droomden de nazi's van hun 'Derde Rijk'; zo wordt in 'science fiction' (de term is al van 1929) steeds een techniese perfectionering voorgesteld en in 'futurologie' (deze term dateert pas van 1965) een toekomstprognose ontworpen op basis van het bestaande.

Een ander soort dromen is escapisties door het bestaande gewoon opzij te zetten. Deze soort biedt vaak niet meer dan een Spielerei, ook al kunnen de uitwerkingen zeer aanspreken, zoals bijv. Tolkien's *In de Ban van de Ring.* Een interessant voorbeeld wordt ook door Tweehuysen met het door hem bedachte land Spokanië geboden, dat nèt echt is, met alles erop en eraan, maar zonder enige relatie tot onze maatschappij staat, noch in legimiterende noch in kritiese zin. Weer een ander soort dromen is macaber en pessimisties en wordt daarom wel 'dystopie' ('slecht land') genoemd. In onze eeuw zijn er voorbeelden te over, waarbij we niet alleen aan Orwells *1984*, maar ook aan Huxley's *Brave New World*, aan Gheorghiu's *25e uur* en aan Nederlandse boeken van Belcampo en Bordewijk moeten denken.

In een aantal gevallen is de politieke strekking duidelijk, het opvallendst bij Orwell, die tegen dreigende konsekwenties van het huidige systeem waarschuwt. Er zijn daarnaast ook voorbeelden van 'politic fiction' te noemen, die geen angst- maar wensdromen vertolken, zoals zionistiese romans van Hertzka of Herzl. Met deze laatste soort komen we uiteindelijk op het terrein van de utopie in engere zin, die ik zou willen definiëren als *een verbeelding van een ideale maatschappij*. De vorm is bijna altijd literair, soms ook in een andere verwante kunstvorm (film bijv.) uitgedrukt, maar nooit puur-theoreties. Typerende kenmerken ervan zijn de onrealiseerbaarheid en de krities-linkse strekking.

HISTORIE

Sinds wanneer worden er utopieën geschreven? In strikte zin moeten we het genre met de naamgever ervan, Thomas More, (*Utopia*, 1516) laten aanvangen, maar we kunnen evengoed met Plato (400 v.o.j.) of nog eerder beginnen. We vinden vooral belangstelling voor het ontwerpen van utopieën, wanneer er grote ontevredenheid met de bestaande maatschappelijke situatie heerst en er bovendien enig uitzicht is op wezenlijke veranderingen. Een utopie behelst immers altijd immanente kritiek op de heersende orde, waarvan het de moeite loont om die te uiten.

Er zijn in de geschiedenis bepaalde bloeiperioden van utopiese romankunst aan te wijzen: de Renaissance, de Verlichting (18e eeuw) en het einde van de vorige eeuw. Het zijn tijden, waarin men met krities optimisme de toekomst tegemoet kon zien. Ook is het utopies genre een modeverschijnsel, dat aanstekelijk werkt: de ene utopie beinvloedt de andere en roept variaties en tegen-beelden op. Interessant is het om te konstateren dat in verschillende periodes bepaalde typen van utopie favoriet waren. Heel globaal gezegd kunnen we stellen, dat

aanvankelijk de utopie terug in de tijd werd geplaatst: de gouden tijd of het paradijs, 'toen de mensen nog volmaakt gelukkig waren'. De godsdiensten tot en met het christendom bieden veel voorbeelden hiervan. Later verschuift het beeld zich naar verre, eigenlijk onbereikbare landen; utopieen krijgen de vorm van reisverhalen. More geeft inderdaad het verslag van een zeeman, die zojuist van Utopia in Antwerpen thuiskomt. Iedereen kent de verhalen van Swift over Gulliver en Defoe over Robinson Crusoë, vooral de laatste heeft tot veel Robinsonades en Crusonia's geïnspireerd. In de achttiende eeuwse Verlichting waren ze zeer populair, zelfs in Nederland is er Smeetes' verhaal van Krinke Kesmes in Zuidland (1708); de reizen gaan dan steeds verder, tot op andere planeten en sterren ...

Pas heel laat, aan het einde van de negentiende eeuw worden de utopieën verder in de tijd verplaatst, vanaf een zeer nabije toekomst (na 1962 bij William Morris, die zijn boek *News from Nowhere* in 1890 schreef; 2000 bij Bellamy) naar een uiterst verafgelegen tijd (400.000 bij Bordewijk; 1001945 bij Werfel). De stijlfiguur is meestal deze, dat de hoofdpersoon van de roman na een kortere of langere slaap in een andere maatschappij wakker wordt.

Het spreekt haast vanzelf, dat de onderwerpen, die in de utopiese romans centraal staan, per periode verschillen. De dan aanwezige misstanden worden in de utopie omgekeerd, zodat we de romans a.h.w. terug kunnen vertalen in de problematiek van die tijd. Wèl komt eigenlijk altijd de gewenste staatsvorm aan de orde als kader waarin de verschillende thema's tot hun recht komen, uiteraard met als extreemste vorm de staatloze maatschappij.

Plato's Republiek is het eerste invloedrijke werk waarin een ideale staat geschilderd wordt, die gebaseerd is op een uitgewogen harmonie van alle delen: als elke stand of zelfs elke burger zijn eigen plaats heeft, is de gerechtigheid verzekerd.

Een thema, dat bij Plato meer zijdelings aan de orde komt, wordt later bij More zeer geaccentueerd: de kwestie van de eigendomsverhoudingen. Hier weerspiegelt zich de Engelse situatie aan het begin van de 16e eeuw, waarin mensen om kleine eigendomsvergrijpen al ter dood werden veroordeeld. More geeft dan als ideaal om aan de gehele problematiek te ontkomen, een eigendomsloze maatschappij. Deze zal later nog vaak aan de orde worden gesteld, vooral uit het oogpunt van de gelijkheid van alle burgers. Met die gelijkheid hangt ook samen de wijze, waarop wonen en werken wordt voorgesteld.

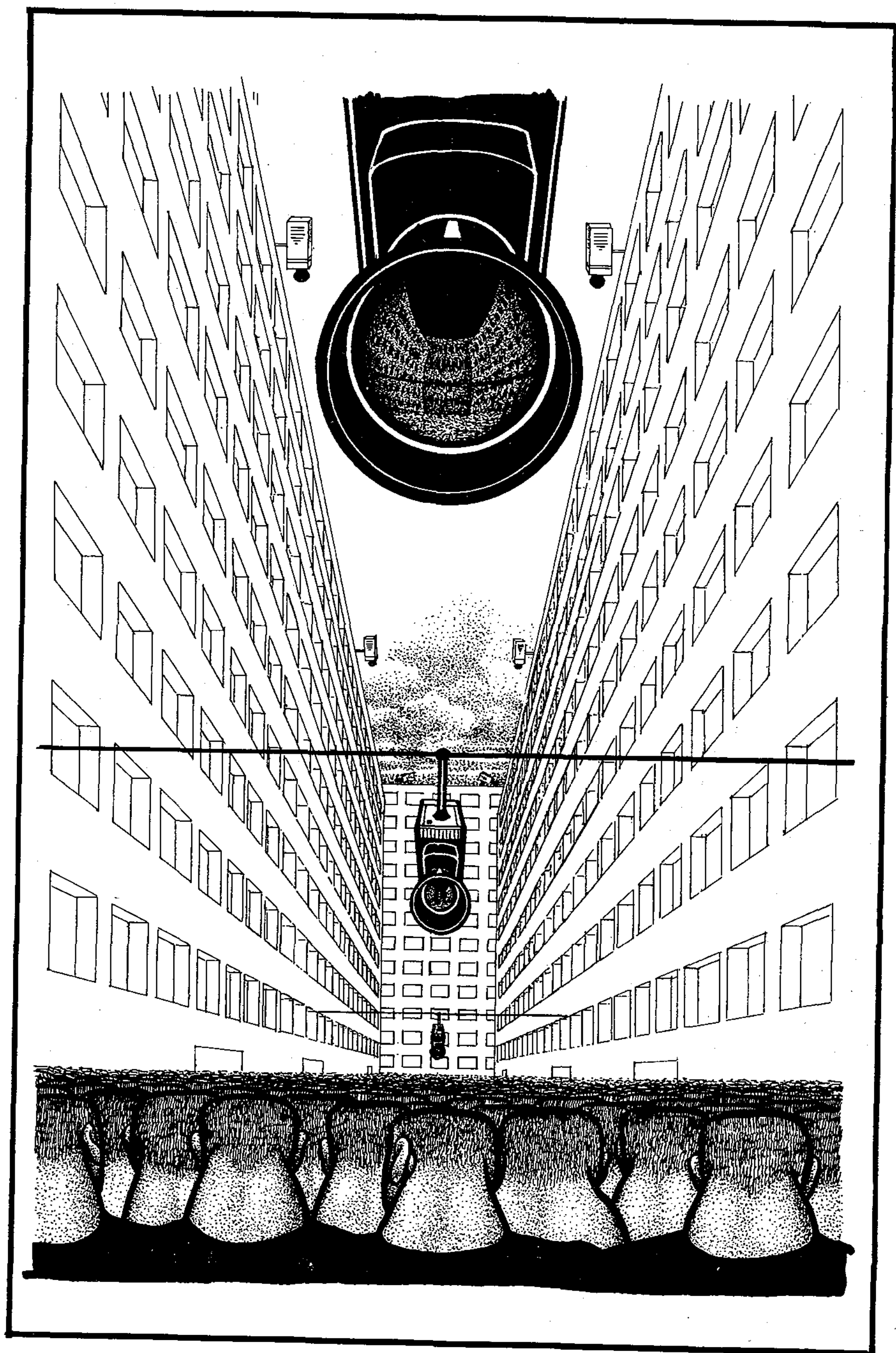
Er zijn utopieën, die een een een zeer uitgewerkte stadsplanning behelzen: de Italiaanse utopieën van Doni (1552 *De Werelden*) en van Campanella (1602 *De Zonnestaat*) geven nauwkeurig aan, hoe de stad er uit ziet. Campanella laat mannen en vrouwen in afzonderlijke wijken wonen; Doni maakt een beroepsgroepenindeling. De intermenselijke en zeker ook de sexuele relaties komen herhaaldelijk op de voorgrond. Op het laatste punt lopen de utopieën zeer ver uiteen, van een uiterst strak gereglementeerd paren (Campanella) tot een volledige sexuele vrijheid (Rabelais, Thélème, 1534). Merkwaardig genoeg zijn de motiveringen in beide gevallen gelijk: kritiek op de als onbevredigend ervaren sexuele praktijk van de eigen maatschappij. Die kritiek kan òf leiden tot een reglementering tot ieders bestwil òf tot een vrijlaten naar ieders inzicht.

De gelijkwaardigheid van mannen en vrouwen is een kwestie, die in de utopieën (en trouwens in het algemeen in alle gangbare visies) pas zeer laat optreedt. Nog in de 20e eeuw vindt Hauptmann (*Insel der grossen Mutter* 1924) het op zijn plaats om te demon-

streren, dat een vrouwenmaatschappij mislukt, want 'ohne Männer geht es nicht'. Een tegenstuk biedt Charlotte Perkins (*Herland*, 1915) die de parthenogenese invoert om de vrouwen wèl zelfvoorzienend te maken. Trouwens, er waren wel eerder utopieën, waarin een androgyn mensentype werd opgevoerd om de gelijkheid van alle mensen te illustreren. Een zeer vroeg voorbeeld hiervan vinden we bij Foigny (1676, *Les aventures de Jacques Sadeur*), die in de reisverhalentrant de bevolking van Australië schildert, die één sexe vertoont. De moderne roman van Ursula LeGuin (*Left Hand of Darkness*) geeft ook deze gelijkheid, maar mèt de uitzondering voor de momenten, dat voor voortplanting moet worden gezorgd: dan kan men man of vrouw worden 'for the time being'.
Hiermee komen we tot een laatste belangrijk thema van de utopie: een nieuw mensensoort. Dit varieert van ander leefgedrag, kleding e.d. tot een nieuwe erfelijke bepaaldheid. De fantasieën hierover zijn van recente datum: denk aan Huxley, maar dan niet zozeer in dit opzicht afschrikwekkende *Brave new World*, maar aan zijn *Island* (1962), waarin de gelukkige mensen op een Stille Zuidzee-eiland worden beschreven, die helaas door onze 'cultuur' worden vernietigd. Ook de veelschrijver Wells ontwierp een nieuw mensbeeld in *Men like gods*.

REALISERING

Ook al is de utopie een literair genre, dat niet op uitvoerbaarheid is gericht, hebben sommige schrijvers niettemin zelf of de door hen gegrepen lezers soms getracht de gewenste utopie in praktijk te brengen. Plato zelf biedt al het eerste voorbeeld van een mislukte poging: zijn realisering in Syracuse leidde tot eigen gevangenneming en slavernij. Later hebben speciaal de quasi-reisverhalen ertoe geïnspireerd om de beschreven maatschappij ergens metterdaad te stichten. Toen Cabet zijn *Voyage en Icarie* (1840) had geschreven, ging men erop uit om in Amerika deze heilstaat te vestigen. Rossi begon in Brazilië een kolonie, waarin hij zijn *Cittadella* (1876) werkelijk realiseerde als coöperatieve landbouworganisatie, met als extra typerend kenmerk de praktisering van de vrije liefde. Rond 1900 zijn er de beroemde voorbeelden van de kunstenaarskolonies in Italie (Monte Verità in Ascona), in Duitsland (Neue Gemeinschaft in Berlijn) en in Nederland (Walden, gesticht door Van Eeden). In het algemeen gaat het om kleine eenheden van tientallen, hoogstens enkele honderden mensen, die in een communaal verband leven.
Geen van die ooit opgerichte kolonies bestaat nog, een enkele is meteen ter ziele gegaan, sommige hebben het een jaar of tien uitgehouden. In grote lijnen kan inderdaad worden vastgesteld, waardoor de mislukkingen werden veroorzaakt. Opvallend is, hoe weinig deskundig men meestal te werk ging: men ging zich als boer vestigen zonder kennis van het boerenbedrijf en zonder inzicht in de situatie van het onbekende land. Het is geen wonder dat oogsten mislukten en de financiën opraakten. Hoewel veel voorkomend, is het natuurlijk geen principiëel punt, dat onvermijdelijk is. Wat wel voortdurend speelt en inherent aan de utopiese experimenten schijnt te zijn, is de vijandige houding van de buitenwereld, die meestal koste wat het kost de 'utopie' wil doen mislukken.
Het grootste probleem komt evenwel van binnenuit en wel van de kant van de stichter en/of leider van de kolonie. Hij wil de utopie zo letterlijk mogelijk uitgevoerd hebben en legt zo zijn wil aan de anderen op tot in het meest extreme geval toe, dat de kolonieleden zich zo vrij mogelijk moeten gedragen. Dit noodzakelijk autoritaire gedrag van de leider roept altijd weerstand op, met als gevolgen het afzetten van de



leider (dit overkwam Cabet) of allerlei interne spanningen, die tot het opheffen van de kolonie leiden (zoals in Walden). De enige manier, waarop een utopie lijkt te kunnen blijven bestaan, is te vinden in het opgeven van het utopies karakter ervan of minder paradoxaal gezegd: soms blijven de mensen nog wel bij elkaar, maar dan zonder enige bijzondere samenlevingsvorm. Men past zich aan en geeft alle kenmerken op, die typerend waren voor de gezamenlijke onderneming.
In de praktijk blijkt hoe er in elk utopies ontwerp een innerlijke tegenspraak ligt: alle regels, die voor het welzijn van de mensen in de utopie worden bedacht, zouden de vrijheid moeten insluiten, maar belemmeren juist de vrijheid. Er zou kunnen worden gesteld: hoe meer gelijkheid in de utopie, des te minder vrijheid. Ondanks of juist door alle goede bedoelingen van de utopisten wordt te weinig rekening gehouden met de spanningsverhouding, die er tussen gelijkheid en vrijheid bestaat. Men gaat altijd van één van beide uit, waardoor de ander in het gedrang komt. Om in de praktijk tot enig goed resultaat te komen, moeten beide evenveel gewicht krijgen; vrijheid en gelijkheid veronderstellen elkaar wederzijds, zoals Bakoenin het formuleerde. Tenslotte blijkt het zeer gevaarlijk te zijn om konsekwent één ideaal te willen uitwerken: Hölderlin schreef dat de staat daardoor tot een hel is geworden doordat de mensen hem tot een hemel wilden maken.

FUNKTIE

Hebben Marx en de zijnen nu toch gelijk, dat utopieën voor niets deugen en schadelijk zijn voor de vooruitgang van de mensheid? Het lijkt uit het voorgaande te volgen, maar toch is dit niet het geval. Ik had al bij mijn definiëring van het utopiebegrip de onrealiseerbaarheid ingevoerd, zodat de voorbeelden van de mislukkingen in dat licht kunnen worden gezien. De onrealiseerbaarheid betekent echter niet een zinloosheid. Een ideaal wordt nooit gerealiseerd, tenzij het om iets gaat dat zeer beperkt is en op korte termijn wordt gesteld. Naar de uitspraak van Bloch verouderen utopieën juist daarom niet, omdat ze nog nooit zijn gerealiseerd. Op dit punt komen utopieën en normen overeen.
Utopieën zijn uitingen van een normbesef, dat zich niet alleen in theorie, maar in praktiese voorstellingen uitdrukt. Alles, wat er al te tijdgebonden aan is in fantasieën en voorspellingen veroudert wel, maar is het minst wezenlijke aan de utopie. Het is de sociale bewogenheid van een More of een Morris, die hun utopieën vandaag nog zo leesbaar en zo aktueel maakt, en niet wat we in utopieën kunnen lezen over voorspelde uitvindingen van telefoon, radio, vliegtuig (bijv. bij Bacon in de 17e eeuw) en zelfs niet zoiets als het door Morris gefantaseerde schone milieu (Londen zonder 'smog' een schone Theems vol vissen).
De funktie van de utopie is het konkreet voor ogen stellen van een alternatieve maatschappij, zodat met dit zo konkreet mogelijke beeld de bestaande maatschappij fundamenteel kan worden gekritiseerd. De utopie is de wijkende horizon: zodra er iets gerealiseerd lijkt te zijn, blijkt het ideaal weer verder te liggen. De utopie heeft zijn waarde als prikkel en als stimulans om door te gaan. Misschien is zelfs het werken eraan nog waardevoller dan het ooit te bereiken resultaat.

Een greep uit de literatuur
E. Bloch, Geist der Utopie, 1918
M. Buber, Pfade in Utopia, 1950.
Der utopische Roman (ed. R. Villgradter, F. Krey,) Darmstadt, 1973

Deutsches utopisches Denken om 20. Jh. (ed. R. Grimm, J. Hermand) Stuttgart, 1974
J. Servier, L'Utopie, Paris, 1979
F.E. and F.P. Manuel, Utopian Thought in the Western World, N. York, 1980
Phantastik in Literatur und Kunst (ed. C.W. Thomsen, J.M. Fischer), Darmstadt, 1980
Literarische Utopie Entwürfe (ed. H. Gnüg), Frankfurt/M., 1982

Een aantal oude utopieën is (al dan niet in vertaling) heruitgegeven in de reeks 'Bibliothek der Utopien' (K. Kramer Verlag, Berlijn).

OVER UTOPIE EN ANARCHISME

Cees Bronsveld

Met het begrip utopie is iets vreemds aan de hand. Want alhoewel vrijwel iedereen zich bij een utopie 'iets moois' zal kunnen voorstellen (1) en zelfs velen zich ook nog wel zullen kunnen vinden in een definitie van een utopie als 'een konkreet beeld van een ideale samenleving' heeft de utopie in het dagelijks taalgebruik de betekenis van 'iets moois' weliswaar behouden maar klinkt er bijna altijd 'en dus iets onmogelijks' in mee. En, zo vervolgt het gezond verstand, met iets onmogelijks kun je je onmogelijk serieus bezig houden ... Exit utopia.

Bij nader inzien niet eens zó vreemd. Met het anarchisme en de anarchie - de utopie bij uitstek! - is het zoals bekend nog droeviger gesteld. Anarchisme is voor velen gewoon een ander woord voor terrorisme en anarchie een deftig woord voor een, doorgaans rokende, puinhoop. En wat moeten de spreekwoordelijke Telegraaf-lezers wel niet denken bij zoiets als het *kommunisties anarchisme* dat Kropotkin voorstond?
De taal is een machtig wapen. Maar wat het utopie-begrip betreft gaat de taal volgens velen nog niet ver genoeg. Utopieën, idealen die suggereren dat het anders kan, worden in ieder geval nog steeds bestreden en verdacht gemaakt. In dit artikel een - verre van uitputtend - overzicht van de 'utopiekritiek'.

PROUDHON

Het eerste dat opvalt is dat de wat serieuzere kritici van het utopiese denken in het algemeen niet wat je noemt uitgesproken rechts zijn. Daarmee zeg ik geloof ik ook dat ik uitgesproken rechtse kritici wat minder serieus neem. De utopiekritiek van Marx en Engels dient in ieder geval wel serieus genomen te worden. Het onderscheid dat zij in het *Communisties Manifest* (1848) maakten tussen hun eigen, zogenaamde wetenschappelijke socialisme en het utopiese socialisme van Saint-Simon, Fourier en Owen is nu eenmaal zeer invloedrijk gebleken, uiteraard vooral in het marxisme maar ook ver daar buiten.
Toch meende ook Proudhon dat zijn variant van het socialisme bij uitstek

aanspraak op het predikaat 'wetenschappelijk' mocht maken en had ook hij scherpe kritiek op de volgelingen van o.a. Cabet, Fourier en Saint Simon. "*Utopieën vormen het grootste beletsel van de vooruitgang*", schreef hij zelfs in 1846. Anderszijds was (de latere?) Proudhon - in tegenstelling tot Marx en Engels - 'ethikus' èn 'socioloog' genoeg om het belang èn de invloed van waarden en normen te erkennen (2). Revolutie was voor Proudhon voor alles het realiseren van *la justice*, de rechtvaardigheid. Maar hij had wel scherpe kritiek op de utopiese socialisten waar hij mee te maken had, dikwijls op goede grond, soms ook om een verkeerde reden: "Bijzonder blijft hij gebeten op de Fourieristen: hun modderen met vuile passies, hun bezoedeling der reinheid van het huwelijk, wekken zijn walging op", schreef Quack (3).

In ieder geval zal duidelijk zijn dat het goed is zich keer op keer af te vragen wat nu precies als 'utopies' verworpen wordt. In de 19e eeuw was 'utopies' meer dan de aanduiding van een bepaald literair genre. Rond een aantal utopieën hadden zich genootschappen gevormd die elk hun eigen utopie aan het prediken waren en die dikwijls ook in de praktijk trachtten te brengen. Die utopiese genootschappen waren allesbehalve 'ideaal' zowel kwa doelstelling als hun eigen interne organisatie (4). Een fraaie beschrijving geeft Alexander Herzen (die o.a. in Rusland met deze utopieën in aanraking kwam) in zijn memoires: "De kant en klare aangeboden organisatie, de verplichte orde en gedeeltelijk zelfs kazerneachtige discipline in de *phalanstère* roepen bij kritiese mensen weliswaar niet direkt sympathie op, maar oefenen ongetwijfeld een grote aantrekkingskracht uit op die vermoeide wezens die bijna onder tranen smeken dat de waarheid ze als zoogster op de arm mag nemen en in slaap mag wiegen. Het fourierisme streeft een bepaald doel na: de arbeid en wel de gemeenschappelijk verrichte arbeid. De mensen zijn maar al te vaak geneigd hun eigen wil prijs te geven om aan hun weifelingen en besluiteloosheden paal en perk te stellen (....) Het is op grond daarvan dat zich in Amerika de nederzetting der cabetisten heeft kunnen ontwikkelen, een kommunistiese kolonie, onder direkte leiding van zijn geestelijke vader staande Icariese kloostergemeenschap. De ongedurige Franse arbeiders, opgevoed door twee revoluties en twee restauraties, waren tenslotte aan het eind van hun krachten gekomen en twijfels begonnen te overheersen; daardoor ontsteld waren ze maar wat blij met de nieuwe onderneming, ze deden afstand van een doelloze vrijheid en onderwierpen zich in Icarië aan een orde en tucht, zo streng dat zij niet onderdeden voor de kloosterregels van welke Benedictijnen ook". (5)

Het zal duidelijk zijn dat dit soort *inhoudelijke* utopiekritiek dikwijls zeer nodig is. Want als mensen dan 'gegrepen' kunnen worden door een ideaal, is het niet onverstandig er mede zorg voor te dragen dat zij dan door de 'goeie' idealen - anarchistiese bijvoorbeeld - gegrepen worden en vervolgens ook de 'goeie' middelen aanwenden om hun doel te bereiken, overeenkomstig die prachtige stelregel van Proudhon dat het utopiese denken weigert te geloven dat je het tegendeel moet realiseren van wat je nastreeft ...

Het lijkt mij daarom ook onjuist de term utopie te reserveren voor de zogenaamde *linkse* utopieën, zoals Van Dooren in zijn bijdrage aan dit nummer voorstelt. Ook met linkse utopieen is immers dikwijls flink wat loos. Er is bijvoorbeeld niet zoveel verschil tussen de autoriteiten die Campanella in zijn *Zonnestaat* (1623) of Bellamy in zijn *Looking Backward* (1888) nodig achtte en Big Brother waar Orwell in zijn *1984* voor waarschuwde. Aangezien utopieën niet uitsluitend op de er

in verwoorde maatschappijkritiek beoordeeld moeten worden - die kritiek is dikwijls ook in allerlei fascistoïde utopieën terug te vinden - lijkt het mij beter om alle 'geidealiseerde toekomsten' als utopieën te beschouwen en vervolgens een onderscheid te maken tussen 'goeie' en 'verkeerde' utopieën (6).

POPPER

In vele moderne kritieken op het utopiese denken wordt onderscheid doorgaans evenmin gemaakt. Dikwijls wordt op grond van - soms terechte - bezwaren tegen bepaalde aspekten van een aantal konkrete utopieën de maatschappijkritiese, sociaal-filosofiese kategorie van het utopiese denken *in het algemeen* verdacht gemaakt. Het zelfde geldt voor het genre van de utopiese roman. Want het autoriteitsprobleem wordt in een aantal utopieën wel degelijk aan de orde gesteld. William Morris schreef zijn *News from Nowhere* (1890) uitdrukkelijk als kritiek op de autoritaire trekken van Bellamy's *Looking Backward*. En Ursula LeGuin schetste in haar - met een knipoog naar Dostojevski - *The Dispossessed* (1974) de problemen die rijzen als men in een ideale, egalitaire maatschappij te maken krijgt met een non-konformist in de persoon van een 'grensverleggende' onderzoeker.
Voor Karl Popper zal dat allemaal weinig uitmaken: "We leven eigenlijk in de beste wereld die ooit bestaan heeft" zei hij met zoveel woorden in een diskussie met Adorno. De demokratiese, 'open' smaenleving was in zijn ogen weliswaar (nog) niet perfekt, maar met zijn allen zouden we, stap voor stap, toch een heel eind kunnen komen. Bloed hoefde er in ieder geval niet meer te vloeien om van een bepaalde regering af te komen. Een al te sterk geloof in utopiese idealen kon alleen maar gevaarlijk zijn voor de westerse demokratiese verworvenheden (7).

Tegen deze achtergrond kreeg de term *utopisme* de specifieke negatieve betekenis van een 'leer' die aangehangen werd door hemelbestormers die elk kontakt met de bestaande werkelijkheid verloren hadden.

REALISME

Adorno weigerde evenwel te geloven dat een maatschappij die Auschwitz had voortgebracht de best mogelijk was ...... (8).
Als utopisten gevaarlijk zijn, als utopisten de werkelijkheid niet in ogenschouw nemen, dan geldt dat even goed voor de zogenaamde realisten.
"We kunnen vandaag de wereld tot een hel maken - we zijn al een flink eind op weg" zei Herbert Marcuse in een beroemd geworden rede in 1967 in Berlijn. Maar hij voegde er aan toe: "We kunnen haar ook in het tegendeel veranderen. (...) Heden is elke bestaansvorm, elke verandering van het techniese en natuurlijke milieu voor ons werkelijk uitvoerbaar - dit is een evidente waarheid. De mogelijkheden hiervoor zijn histories te verwezenlijken." (9).
Het einde van de utopie als onmogelijkheid: "het utopisme is een realisme'. "Het zal niet de eerste maal zijn dat handige, redelijke mensen, voorstanders van *praktiese* en *mogelijke* zaken als utopisten te voorschijn zullen komen en dat zij die men vandaag utopisten noemt de volgende dag als de praktiese mensen zullen worden erkend", wist Bakoenin al (10). Karl Mannheim zou later in zijn studie *Ideology and utopia* in feite aantonen dat hooguit achteraf kan worden vastgesteld dat iets uiteindelijk mogelijk is gebleken (11). De eventuele realiseerbaarheid van een utopie doet dus eigenlijk weinig ter zake, het is de wenselijkheid van de utopie die telt.
Op dit punt wordt dan dikwijls de slechtheid van de menselijke natuur te-

gen het utopiese denken in stelling gebracht. Want een bepaalde utopie mag dan wenselijk zijn, die utopie moet te rijmen zijn met datgene wat dan 'de menselijke natuur' genoemd wordt.
Het is een kritiek die bij uitstek van toepassing is op de anarchistiese utopieën, want in vele andere utopieën wordt juist *geen* blijk gegeven van mateloos vertrouwen in de goedheid van de mens (12). Hoeveel schrijvers hebben immers de staat nodig om het funktioneren van hun ideale maatschappij aannemelijk te maken? Extreme liberale utopisten als Nozick, gaan zelfs uit van de natuurlijke slechtheid van de mens, en het (daarmee gelegimenteerde) nastreven van het materiële eigenbelang om hun utopie overtuigingskracht te geven!

STIRNER

Er zijn een aantal anarchisten die hun 'geloof' in het anarchistiese ideaal inderdaad baseren op de menselijke natuur, op een aantal wezenlijke kenmerken van 'de mens'. Bakoenin bijvoorbeeld veronderstelde dat de mens zich *van nature* zou voortzetten tegen allerlei vormen van heerschappij (13), terwijl een moderne anarchist als Chomsky tot de konklusie kwam dat de menselijke natuur vastliggende normen in zich draagt om de onmenselijkheid te bestrijden en dat 'de mens' zich nooit zomaar zal laten manipuleren en zich, als hij zich van zijn vrijheid en kreativiteit bewust is tegen elk opgelegd gezag zal verzetten (14).
Ik geloof evenwel dat het verstandiger is aansluiting te vinden bij het fundamentele inzicht dat in de sociale wetenschappen, in het bijzonder in de kulturele antropologie, opgeld doet. Namelijk dat als er zoiets is als een onveranderlijke menselijke natuur die vooral bestaat uit het feit dat de mens een sociaal wezen is, men in staat is tot het aangaan van de meest uiteenlopende sociale relaties, hetgeen zeer verschillende maatschappelijke stelsels mogelijk maakt, een 'anarchistiese' niet uitgezonderd. Misschien is daarom het uitgangspunt van Stirner zowel 'utopies' als 'realisties': het egoisme dat hij als grondslag voor zijn anarchistiese ideaal nam omvatte nadrukkelijk de onderlinge menselijke solidariteit als een soort primaire levensbehoefte (15).
Last but not least is er ook nog het 'pragmatiese' argument van Paul Goodman: juist als de mens van nature 'slecht' en 'tot alle kwaad geneigd' is, is het zeer gevaarlijk om veel macht in de handen van enkelingen te leggen: " (...) machthebbers in het bijzonder neigen tot stupiditeit omdat zij het kontakt met de konkrete begrensde ervaring hebben verloren en in plaats daarvan voortdurend mensen hinderen in hun initiatieven, die ze daardoor ook stom en duf maken." (16).
Anderzijds is wantrouwen zeker op zijn plaats als er mensen blijken te zijn die beweren dat de utopie inmiddels ergens al gerealiseerd is! Dat wantrouwen geldt in de eerste plaats zoals gezegd mensen als Karl Popper, maar zeker ook de vele Vriendschapsverenigingen en Landenkomitees die hun utopies ideaal in de DDR, de Sovjetunie, China, Cuba of Kampuchea (!) gesitueerd hebben. Wellicht dat in een aantal van die landen het een en ander gerealiseerd is dat ook de bewondering van anarchisten verdient, maar ideaal is het nergens en is kritiek geboden (17).
Ik heb mij dan ook behoorlijk kwaad gemaakt op Prof. G.J. Kruijer die het nota bene presteerde om in een boek dat de titel *Bevrijdingswetenschap* kreeg, alle kritiek op 'het reëel bestaande socialisme' als volgt meende te kunnen afdoen: "Groot is het aantal schrijvers in de kapitalistiese landen dat zich geroepen voelt de onaangename kanten van socialistiese stelsels te beklemtonen. Sommige auteurs willen daarmee zeggen dat het socialisme *voor hen* niets zou wezen. Daar heb

ik alle begrip voor maar in het kader van dit boek is deze kwestie niet ter zake. Ik houd mij met een oplossing voor de overheerste meerderheid in de derde wereld bezig. Wat mensen in bevoorrechte posities in de rijke landen voor wensen over hun eigen maatschappij koesteren is hier niet aan de orde" (18.) ... Bevrijdingswetenschap anno 1984.

BAKOENIN

Het zal inmiddels duidelijk zijn dat de algemene utopie-kritiek doorgaans aan het 'anarchisties utopisme' voorbijgaat of het ten onrechte op één hoop gooit met allerlei andere 'utopismes', waarbij over het hoofd gezien wordt dat anarchisten veel van de kritiek op bedenkelijke tendenzen in het utopiese denken zullen kunnen onderschrijven. Expliciet anti-autoritaire utopieën laten zich nu eenmaal niet in een autoritaire hoek drukken zodat het maar beter is er over te zwijgen, redeneren sommige utopie-kritici wellicht .... Zoniet de slaviste Aileen Kelly, die onlangs een 'intellektuele biografie' publiceerde van Bakoenin, met de veelzeggende ondertitel *A study in the psychology and politics of utopianism* (19). Volgens haar is absolute diktatuur namelijk de uiterste konsekwentie van Bakoenin's absolute vrijheidsideaal. Kelly's redenering is simpel. Aansluitend bij de 'gezonde' redenering dat je je onmogelijk serieus met hemelfietserij kunt bezighouden, stelt zij dat er met mensen, die dat wèl doen, iets mis moet zijn: Bakoenin was zo iemand. In intellektueel opzicht stelt zijn werk nauwelijks iets voor, meldt zij reeds op blz. 3 van haar boek en is dus bij uitstek geschikt om iets te achterhalen van de kenmerken van de utopiese persoonlijkheid.
In het eerste hoofdstuk, *The Quest for Wholeness*, wordt de desastreuze invloed van het Duitse idealisme op Bakoenin uiteengezet. Het idealisme zou volgens Kelly van Bakoenin zoal geen fantast dan toch zeker een idealist in hart en nieren maken, zo een die zijn eigen idealen met de toekomst der mensheid verwarde. De breuk in het denken van Bakoenin, zijn ontwikkeling tot revolutionair wordt vervolgens door Kelly sterk gerelativeerd: wereldvreemdheid zou een van de kenmerken van zijn visie blijven, een wereldvreemdheid die zou uitmonden in Bakoenin's nietsontziende *(The) Urge to Destroy*, wat dan ook de titel van haar tweede hoofdstuk werd. Zijn anarchisme, waar het uiteindelijk toe leidde, typeert Kelly als een politieke filosofie die als doel de absolute vrijheid en als middel de absolute diktatuur had. Zij die enigszins thuis zijn in de anti-Bakoenin-literatuur zullen weten wat dan komen gaat: de geheime genootschappen en de affaire Netsjajev. Arthur Lehning die veel werk verzet heeft om de rol van de geheime genootschappen (20) en Bakoenin's betrekkingen met de terrorist Netsjajev (21) te relativeren wordt dan ook juist dat werk verweten: Lehning wordt dezelfde wereldvreemdheid, die het utopisme van Bakoenin kenmerkt, toegedicht!
Toch zou Kelly op grond van haar 'bewijzen' niet meer kunnen beweren dat Bakoenin inkonsekwent gehandeld heeft, in strijd met zijn principes. Maar Kelly neemt die principes niet eens serieus! Typerend is haar oordeel over Bakoenin's inzicht dat vrijheid en gelijkheid moeten samengaan, dat geen van beide afzonderlijk te realiseren zijn, een inzicht waarop Bakoenin zijn visie op de revolutionaire strijd, de eis van het doel *in* de middelen, mede baseerde. "Thus, a fundamental problem of ethics and political theory is resolved at the stroke of a pen", meent Kelly ... Het is zelfs geen poging tot weerlegging van een belangrijk principe van de anarchistiese theorie, waarmee Bakoenin wat mij betreft inderdaad een heleboel getheoretiseer overbodig maakte.

Geen tegenstrijdigheid in Bakoenins's denken volgens Kelly, wel "schijnen" zijn aktiviteiten vanaf 1868 op een akute schrizofrenie te wijzen en zo suggereert zij, voortdurend dit is het onvermijdelijke gevolg van het nastreven van utopiese idealen.

Je zou er, als die al niet lang bestond, een psychologie van het anti-utopisme van gaan schrijven ....

NOTEN

(1) Zie bijv. de, in dit opzicht bemoedigende, experimenten van Robert Jungk in: Kursbuch 53 (sept. 1978; themanummer Utopien II: Lust an der Zukunft), pp. 1-10; (2) Zie hiertoe o.a. P. Ansart, Sociologie de Proudhon, Paris 1967, i.h.b. Ch.V: Sociologie de la connaissance. Proudhon is in vele opzichten verwant met de moderne dialetktiese visie van Ernst Bloch; (3) H.P.G. Quack, De Socialisten, dl. 3, pp. 546-547; (4) Zie Quack, op cit. dl.3; (5) A.I. Herzen, Feiten en gedachten, Boek 2, Amsterdam 1984, p. 240; (6) Vgl. R. Rotermundt, Verkehrte Utopien, Verlag Neue Kritiek; (7) Zie Karl Popper, The open society and its enemies (1945); The poverty of historicism (1957). Origineel was Popper overigens geenszins. Zie bijv. Chad Welsh, From Utopia to nightmare (1926); (8) Th. W. Adorno, Zur Logik der Sozialwissenschaften, in: Soziologische Schriften I, Frankfurt 1979, pp. 563-564; (9) H. Marcuse, Het einde van de utopie, in: Geweld en vrijheid, Amsterdam 1969, p. 77. Vgl. Paul Goodman in een interview in: Anarchy, March 1968: "Utopian means they just don't want to do it"; (10) M. Bakoenin, geciteerd door Arthur Lehning, (rede) Amsterdam 8 januari 1978, p. 28; (11) K. Mannheim, Ideology and utopia, London/New York 1936 vgl. J. Nederveen Pieterse, Het utopisch bewustzijn, in: Th. de Boer en A.J.F. Köbben (reds.) Waarden en wetenschap, Bilthoven 1974; (12) Vgl. L. Tower Sargent, A note on the other side of human nature in the utopian novel, in: Political Theory 3 (1975): 1, pp. 88-97; (13) Zie de appendix Considerations Philosophiques bij zijn L'Empire Knouto-Germanique in: Arthur Lening (ed), Archives Bakoenine, vol. 7; (14) Zie bijv. N. Chomsky, Language and freedom, in: For reasons of state, New York 1973; vgl. Wim van Dooren, De vaste grond, in: Rekenschap 1981/4, pp. 156-161; (15) M. Stirner, Der Einzige und sein Eigentum (1845). De door uitgeverij Het Wereldvenster aangekondigde Nederlandse vertaling laat vooralsnog op zich wachten!; (16) Paul Goodman, Het ware conservatisme in: De Gids 135 (1972): 9-10, p. 592; (17) Vgl. A.J.F. Köbben, Het utopisch bewustzijn en zijn gevaren, in: Th. de Boer en A.J.F. Köbben (reds.), op cit., pp. 166-167; (18) G.J. Kruijer, Bevrijdingswetenschap, een partijdige visie op de derde wereld, Amsterdam 1983, p. 285. Zie voor een uitgebreidere kritiek mijn 'Oom Gé leert zijn neefjes kritisch denken' in NIO-kritiek (uitg. NIO-vereniging, Amsterdam) No. 30 (Jan. 1984), pp. 22-23; (19) Aileen Kelly, Mikhail Bakunin, A study in the psychology and politics of utopianism, Oxfort 1982; (20) Zie bijv. Arthur Lehning, Bakunin's conceptions of revolutionary organisations and their role: a study in his 'secret societies', in: G. Abramsky (ed.), Essays in honour of E.H. Carr, London 1974; (21) Zie bijv. M. Bakunin, Ein Brief von M. Bakunin an S. Nesaev (inleiding en annotatie van Arthur Lehning), Berlin 1980.

PADEN IN UTOPIA

Martin Buber

Kort na de tweede wereldoorlog publiceerde de joodse godsdienstfilosoof Martin Buber (1878 - 1965) een opmerkelijk boek. In dit 'Paden in Utopia' plaatst hij de Israëliese Kibboets in de traditie van kolonies, kollektieven en koöperaties. Tegelijk is het een uiteenzetting van de ideeën van Proudhon, Kropotkin en Landauer, anarchistiese socialisten die - in tegenstelling tot Marx, Engels en Lenin - de utopie trouw bleven . Hoewel er verwantschap bestaat tussen de opvattingen van Buber en Landauer kan men de eerste nauwelijks anarchist noemen; libertair religieus-socialist is misschien een betere aanduiding. Toch is zijn 'Paden in Utopia' (in 1972 in Nederlandse vertaling verschenen bij Bijleveld/Utrecht, aangevuld met een essay uit 1950: 'Tussen maatschappij en staat') een regelrecht pleidooi voor het anarchisme, de politieke filosofie, die de realiteit van de utopie onderkent. Hieronder volgt (enigszins bekort) het tweede hoofdstuk van 'Paden in Utopie', waarin Buber ingaat op het verschil tussen marxisties en utopies socialisme.

De utopieën, die in de geestesgeschiedenis van het mensengeslacht ingang hebben gevonden, hebben op het eerste gezicht gemeen dat het beelden zijn en wel beelden van iets dat niet aanwezig is, maar dat men zich slechts voorstelt. Dergelijke beelden pleegt men gewoonlijk te betitelen als fantasiebeelden, maar daarmee is dan in feite nog weinig gezegd. Deze fantasie dwaalt niet rond, zij wordt niet door wisselende invloeden heen en weer geslingerd, zij blijft geconcentreerd op een eerste en oorspronkelijk iets, waarvan het haar taak is dat verder uit te bouwen. En dat eerste iets is een wens. De utopiese voorstelling, het beeld, is een voorstelling van dat "wat er zou moeten zijn" en waarvan degene, die het zich voorstelt, wenst dat het er is. En dan pleegt men te spreken van wens-voorstellingen; maar ook daarmee is niet genoeg gezegd. Bij "wensvoorstelling" denken wij aan iets, dat opstijgt uit de diepten van het onbewuste en als droom, als dagdroom, als een "bevlieging" de weerloze ziel overvalt en dat later ook wel door die ziel zelf opgeroepen, tevoorschijn gehaald en verder uitgesponnen wordt.

In de geestesgeschiedenis heeft de voorstelling-vormende, utopiese wens, hoewel ook hij, evenals alles wat een voorstelling vormt, verankerd mag liggen in de diepte, niets van een drang en niets van zelfbevrediging. Deze utopiese wens is gebonden aan iets bovenpersoonlijks, dat communiceert met de ziel, maar door die ziel niet wordt bepaald. Wat hier overheerst is het verlangen naar het *goede en juiste*, dat in religieuze of filosofiese visie wordt ervaren als openbaring of idee, en dat zich krachtens zijn wezen niet in de enkeling, maar alleen in de menselijke gemeenschap als zodanig kan realiseren.

Die visie van hetgeen zou moeten zijn is, hoe onafhankelijk deze soms ook van de persoonlijke wil schijnt te zijn, toch niet te scheiden van een fundamenteel kritiese houding tegenover de huidige gesteldheid van de menselijke wereld. Het lijden aan een elke mogelijkheid van zinvervulling verhinderende ordening, maakt de ziel gereed voor de visie en wat zij in die visie ontvangt, versterkt en verdiept dan nog het in-

zicht in de verkeerdheid van het verkeerde. Het verlangen naar de verwezenlijking van het in de visie geschouwde, doet dan de voorstelling, het beeld ontstaan.
Het visioen van het goede en juiste in de openbaring vindt zijn voltooiing in de voorstelling van een volkomen *tijd*: als messiaanse eschatologie; de visie op het goede en juiste in de idee vindt zijn voltooiing in de voorstelling van een volkomen *ruimte*: als utopie. Krachtens zijn wezen rijkt de eerste over het sociale heen, hij raakt aan het creatuurlijke, ja aan het kosmiese; het tweede blijft krachtens zijn wezen beperkt tot het gebied van het maatschappelijke, ook al is soms in de voorstelling een innerlijke verandering van de mens meeopgenomen.
Eschatologie betekent voltooiing van de schepping, utopie de ontplooiing van de in het menselijke samenleven schuilende mogelijkheden tot een "goede en juiste" ordening. Een ander onderscheid is nog belangrijker. Voor de eschatologie vindt - ook al denkt zij in haar meest elementaire, profetiese vorm de mens een belangrijk, actief aandeel toe aan het komen van de verlossing - de beslissende daad plaats van bovenaf, voor de utopie is alles ondergeschikt aan de bewuste menselijke wil, ja men zou de utopie zelfs kunnen aanduiden als een voorstellingsbeeld van de maatschappij, dat ontworpen is alsof er geen andere factoren zijn, dan de bewuste menselijke wil.
Maar geen van beide zweven ze in de wolken; zoals ze in de toehoorder of lezer een kritiese instelling tegenover zijn huidige situatie willen wekken of versterken, zo willen ze hem weliswaar de volkomenheid laten zien in het licht van het absolute, maar toch ook als iets, waar vanuit zijn huidige situatie een actieve weg naar toe leidt. En wat als begrip onmogelijk zou lijken, wekt als voorstellingsbeeld de macht van het geloof en bepaalt het doel en het plan.
Dat doet het, omdat het samenspant met de krachten in de diepte van de werkelijkheid. De eschatologie, voorzover zij profeties, en de utopie, voorzover zij filosofies is, hebben een realisties karakter.
Het tijdperk van de Verlichting en wat daarop volgde heeft de religieuze eschatologie in toenemende mate beroofd van haar werkingssfeer: in tien generaties is het de mens steeds moeilijker geworden om te geloven, dat op een tijdstip in de toekomst een daad van boven de mensenwereld zal verlossen, dat wil zeggen die wereld van een alle zinvervulling verhinderende in een zinvolle, van een onharmoniese in een harmoniese zal veranderen. Dit onvermogen is veelal tot een bijna fysiek onvermogen uitgegroeid, niet minder bij de godsdienstige dan bij de areligieuze mens, alleen blijft het bij de godsdienstige mens vaak voor het bewustzijn verborgen door het voortduren van een band met traditie.
Anderszijds heeft het tijdperk van de machinale techniek en de uitbrekende sociale tegenstellingen de utopie diepgaand beïnvloed. Onder invloed van een pantechniese geestesrichting wordt ook de utopie vaak een enkel en uitsluitend techniese; de bewuste menselijke wil, waarop zij van oudsher berustte, wordt nu in techniese zin opgevat: evenals de natuur, zal men nu ook de maatschappij meester moeten worden door techniese berekeningen en techniese constructies.
Evenwel, in haar innerlijke tegenstrijdigheid is de maatschappij nu voor de mens tot onontkoombare vraag geworden; alle toekomstgedachten en toekomstplannen moeten hierop het antwoord zoeken en ook in de utopie zullen noodzakelijkerwijze de politieke en culturele vormgeving wijken voor de primaire opgave, een "goede en juiste" ordening van de maatschappij te ontwerpen. Hier nu toont het sociale denken zich dan toch de meerdere van het techniese: de utopie die zwelgt in

techniese fantasie, krijgt nog slechts plaats in een meestal vrij armzalig type van roman, waarin nog maar nauwelijks iets te ontdekken is van de beeldende kracht van de grote, oude utopieën: de utopie daarentegen, die er op uit is om een ontwerp te leveren voor het bouwwerk van een volkomen maatschappij, verandert in een systeem.

Hierin echter, in het "utopiese" sociale systeem gaat nu de gehele kracht van het gedepossedeerde messianisme op. Het sociale systeem van het moderne socialisme of communisme heeft evenals de eschatologie, het karakter van een verkondiging en een oproep. Natuurlijk was Plato al bezield door het verlangen, om een werkelijkheid te stichten die overeenkwam met de idee, en natuurlijk zocht ook hij tot aan het eind van zijn leven met een niet aflatende hartstocht naar menselijke werktuigen voor de verwerkelijking, maar deze intense verweving van leer en daad, ontwerp en experiment begint in feite pas goed met de moderne sociale systemen.

Voor Thomas More was het nog mogelijk serieuze onderwijzing te mengen met tot niets verplichtend spel en met superieure ironie de voorstelling van "zeer absurde" instellingen af te wisselen met instellingen, waarvan hij "eerder wenst dan hoopt" dat ze worden nagevolgd.

Voor Fourier is dat niet meer mogelijk; voor hem is alles praktiese consequentie en logiese conclusie, omdat het erom gaat "eindelijk los te komen van een civilisatie", die "verre van de sociale bestemming van de mens te zijn, niet meer is dan een kinderziekte van het menselijk geslacht".

De effektvolle polemiek van Marx en Engels heeft ertoe geleid, dat zowel in het marxisme als daarbuiten de benaming "utopies" gangbaar is geworden voor een socialisme, dat voor het weer in orde brengen van een uit zijn voegen geraakte maatschappij appelleert aan het verstand, aan de gerechtigheid en aan de menselijke wil, inplaats van alleen maar datgene tot het niveau van het actieve bewustzijn op te heffen, wat in de schoot van de productieverhoudingen al dialekties toebereid was. Alle voluntaristiese socialisme wordt als utopies beschouwd, maar het is geenszins zo, dat het socialisme dat daartegenover staat (en dat men necessitaristies kan noemen, omdat het niets anders zegt te eisen, dan hetgeen in de ontwikkeling noodzakelijk is, op gang te brengen) vrij zou zijn van utopie. Wel zijn de utopiese elementen daarin van andere aard en staan zij in een andere samenhang.

HERSTRUKTURERING

Als wij datgene onderzoeken, wat de marxistiese kritiek als het utopiese aanwijst in de niet-marxistiese sociale theorieën, dan bemerken wij dat dit geenszins een eenvoudig en samenhangend geheel is. Er zijn duidelijk twee elementen te onderscheiden: het wezen van het ene is schematiese fictie, dat van het andere organiese planning.

Het eerste element, zoals wij dit vooral bij Fourier ontmoeten, ontspringt als het ware aan een abstracte verbeeldingskracht, die uit een theorie over het wezen van de mens, over zijn mogelijkheden en behoeften, een maatschappelijke orde afleidt, die alle menselijke vermogens benutten en alle behoeften bevredigen zou. Bij Fourier wordt deze theorie dan weliswaar ondersteund door een verbazingwekkende hoeveelheid waarnemings-materiaal, maar iedere waarneming krijgt, zodra zij op deze sfeer wordt betrokken, iets irreëels en onbetrouwbaars. En in een maatschappelijke ordening, die voorgeeft sociale architectuur te zijn, maar in werkelijkheid vormeloos schema is, hebben, zoals Fourier zelf zegt, "alle problemen dezelfde oplossing", dat wil zeggen, zij worden van problemen in

het leven van mensen tot schijnproblemen in het bestaansverloop van driftautomaten; schijnproblemen, die eenzelfde oplossing verdragen, omdat ze voortkomen uit dezelfde mechaniese dispositie.
Van een heel andere, ja van volkomen tegengestelde aard, is het tweede element. Hier overheerst de bedoeling, om vanuit een onbevangen en ondogmatiese kennis van de huidige mens en de huidige verhoudingen, voor beide een verandering op gang te brengen, teneinde de tegenstellingen, die het wezen van onze maatschappelijke orde uitmaken, te overwinnen. Met het uitgangspunt volstrekt in de feitelijkheid van de huidige maatschappelijke situatie, ziet deze geestesrichting met een heldere, door geen dogmatiese beïnvloeding vertroebelde blik, de in de diepte van de werkelijkheid nog verborgen, door de openlijke zichbare en machtige stromingen van het heden nog verduisterde tendenzen die juist op de genoemde verandering aansturen.
Zeer terecht heeft men gezegd, dat in positieve zin elk verstand dat plannen ontwerpt utopies is. Daar is dan nog aan toe te voegen dat het plannen makende verstand van de socialistiese "utopisten", die wij hier bedoelen, zijn positieve utopisme juist daarin bewijst, dat het op elk punt de verscheidenheid, ja tegenstrijdigheid van de in elke tijd waar te nemen ontwikkelingstendensen kent of die in elk geval vermoedt; dat het bij het inzicht in de heersende stromingen de ontdekking van de door hen verborgen tendensen niet veronachtzaamt en deze laatstgenoemde er op onderzoek, of en in hoeverre zij en juist zij gericht zijn op een ordening, waarin de tegenstellingen uit de huidige maatschappij waarlijk overwonnen worden.
De zojuist gegeven uiteenzetting bevat enkele momenten, die zowel op zichzelf beschouwd als ter afgrenzing tegenover het marxisme nog een verdere verduidelijking en aanvulling behoeven.
In de loop van de ontwikkeling van het zogenaamde utopiese socialisme heeft zich bij zijn leidende vertegenwoordigers steeds sterker de overtuiging gevormd, dat noch de sociale problematiek, noch de oplossing daarvan, onder één noemer te brengen zijn en dat elke, ook de in geestelijk opzicht belangrijkste vereenvoudiging beide, zowel kennis als handelen, ongunstig beinvloedt. Toen Marx in 1846, ongeveer een half jaar voor hij begon aan zijn strijdschrift tegen Proudhon, deze uitnodigde tot deelname aan een "correspondentie", die "een uitwisseling van ideeën en onpartijdige kritiek" zou bevorderen en waarvoor - zo schrijft Marx - "wat Frankrijk betreft, wij allen menen, dat wij geen betere correspondent kunnen vinden dan u", kreeg hij ten antwoord:
"Laten wij, als u wilt, gemeenschappelijk zoeken naar de wetten van de maatschappij en de manier, waarop die wetten zich verwerkelijken, maar laat ons, in godsnaam, nadat we al deze dogma's a priori hebben afgedankt, er niet aan gaan denken nu van onze kant het volk in doctrines te verwikkelen. Laat ons niet vervallen in de tegenstrijdigheid van uw landsman Martin Luther, die, nadat hij de katholieke tehologie omvergeworpen had, onverwijld en met een veelvuldig gebruik van excommunicatie en banvloek, aan het werk ging om nu een protestantse theologie te stichten ... Laat ons toch niet, omdat we aan het hoofd van een beweging staan, ons zelf tot de voormannen maken van een nieuwe onverdraagzaamheid, laten wij ons toch ook niet gedragen als de apostelen van een nieuwe religie, ook al zou die religie dan de religie van de logika en het verstand zijn".
In wezen gaat het hier om de politieke methode, maar uit tal van andere uitingen van Proudhon valt op te maken, dat hij ook het doel in ditzelfde licht

van vrijheid en veelvormigheid zag. En vijftig jaar na deze brief van Kropotkin de opvatting van het doel in één zin samen: de volledigste ontplooiing van de individualiteit zou "met de hoogste ontwikkeling van een vrijwillig samengaan onder alle mogelijke aspecten, in alle mogelijke graden en tot alle mogelijke doeleinden gepaard moeten gaan: een voortdurend wisselend samengaan, dat in zichzelf de elementen van zijn duurzaamheid draagt en de vormen aanneemt, die op elk moment het best overeenstemmen met het veelvoudigste sterven van allen". Dat is nu precies wat de rijpe Proudhon al wilde.

Men zou terecht kunnen aanvoeren, dat het met het einddoel van het marxisme in wezen niet anders is gesteld: maar hier gaapt nu net een slechts door dat bijzondere marxistiese utopisme te overbruggen kloof, tussen de toekomstige, ooit, niemand weet hoe lang na de uiteindelijke overwinning van de revolutie, zich voltrekkende verandering enzerzijds, en de weg tot en door de revolutie anderzijds, welke weg getypeerd is door een centralisme dat geen enkel individueel aspekt of individueel initiatief duldt. Uniformiteit als weg slaat op geheimzinnige wijze om in veelvoudigheid als doel; dwang als weg slaat op geheimzinnige wijze om in vrijheid als doel.

Het "Utopiese", niet-marxistiese socialisme wil daarentegen de met zijn doel verwante weg, het weigert te geloven dat men, zich verlatend op die ooit te verwachten "sprong", het tegendeel van wat men nastreeft dient voor te bereiden; het gelooft veeleer, dat men voor dat wat men nastreeft, in het *nu* de *nu* mogelijke ruimte moet scheppen, opdat het *dan* in vervulling kan gaan; het geloof niet aan de na-revolutionaire sprong, maar het geloof aan de revolutionare continuïteit, of nauwkeuriger gezegd, aan een continuïteit waarbinnen de revolutie alleen maar het doorzetten, vrijmaken en uitbreiden van een alreeds in zo hoog mogelijke mate uitgegroeide werkelijkheid betekent.

Van een andere kant uit beschouwd, kan dit onderscheid een verdere verheldering ondergaan. Als we de kapitalistiese maatschappij, waarin het socialisme is opgekomen, op haar karakter als maatschappij onderzoeken, zien we dat het een in zichzelf structuurarme, een in zichzelf steeds structuurarmer wordende maatschappij is. Onder de structuur van een maatschappij dient men haar gehalte aan samenleving, aan coöperatie- en gemeenschapsvorming te verstaan: een maatschappij is in die mate rijk aan structuur te noemen, als zij zich constitueert uit echte samenleving en samenwerking, dat wil zeggen uit plaats- en arbeidsgemeenschappen, en daarop trapsgewijs opgebouwde verbanden.

Wat Gierke zegt over het ontstaan van de middeleeuwse coöperaties, de gilden, geldt voor elke rijk gestructureerde maatschappij: zij "wordt gekenmerkt door de neiging tot uitbreiding en uitbouw van verenigingen, tot formatie van bredere coöperaties boven de kleinere, van bonden die weer deze afzonderlijke verenigingen overkoepelen en omvattende federaties boven de afzonderlijke bonden". Op welke plaats men de bouw van een dergelijke gemeenschap ook onderzoekt, overal treft men die cellenweefsel "maat-schap" aan, dat wil zeggen een in werkelijk levende samenwerkingsverbanden bijeen zijn; een verregaand autonoom, zich van binnenuit vormend en omvormdend met-elkaar-zijn van mensen. Maatschappij bestaat naar haar wezen niet uit losse individuen, maar uit gezel-schappen, uit coöperatieve eenheden en hun verbanden.

Dit wezen van de maatschappij is door de dwang van de kapitalistiese economie voortdurend verder uitgehold, zodat het moderne individualeringsproces zich voltrok als een proces van automatisering. Daarbij bleven de oude

organiese vormen in hun uiterlijke vorm grotendeels gehandhaafd, maar zij werden hol aan ziel en zin: weefsel dat bezig is te vergaan. Niet alleen wat men de massa pleegt te noemen, maar de gehele samenleving is in wezen amorf, ongeleed, structuurarm. En daar helpen ons ook de door een samenvallen van economiese of geestelijke belangen ontstane verbanden, en met name de sterkste hiervan, de partij niet overheen: het tot elkaar komen van mensen die hier geen levensverband meer, en een compensatie voor de verloren gemeenschapsvormen, die men in die bonden en partijen zoekt, kan in geen enkele meer gevonden worden.

Geconfronteerd met een toestand, die de samenleving tot een tegenspraak in zichzelf maakt, hebben de "utopiese" socialisten in toenemende mate gestreefd naar een herstructurering van de maatschappij, niet - zoals de marxistiese kritiek meent - in een romantiese poging reeds achterhaalde ontwikkelingsstadia te vernieuwen, maar tezamen met de in de diepte van het economiese en maatschappelijke groeiproces waar te nemen decentralistiese tegentendensen, maar ook tezamen met het, langzaam in de diepte van de mensenziel groeiende, innerlijke verzet: het verzet tegen de massale of collectieve eenzaamheid.

MAN EN VROUW IN SCIENCE FICTION

Claire Posthumus

In Nederland is er altijd maar een klein publiek dat zich men Science Fiction (SF) bezig houdt. Meestal een fanaat die naar science fiction-congressen gaat om aldaar een 'Nebula Award' auteur te aanschouwen. Of, zoals men in Nederland kan doen: de Perry Rhodan avonturen op de voet volgen en elkaar ontmoeten op speciale Rhodan-dagen. De voertaal op deze bijeenkomsten is voor een buitenstaander nauwelijks te vatten. Hierdoor blijft de SF een vreemdsoortig verschijnsel, in Nederland is het een onderheschoven kind, terwijl het genre beter verdient.

Aan weinigen is het bekend dat door SF allerlei nieuwe maatschappijvormen uitgebeeld kunnen worden. Nieuwe ideeën kunnen op deze manier toegankelijker gemaakt worden voor een groter publiek.
Ik denk aan een boek van C.L. Moore, *De nacht van de anti-com*, geschreven tegen het Amerikaanse Mac-Carthyregiem. De plaats van handeling is echter een fictieve wereld. Ik neem dit voorbeeld om duidelijk te maken dat SF de mogelijkheid biedt, tijdens een autoritair regiem straffeloos maatschappij-kritiek te leveren en betere en andere tijden te beschrijven. Zo ook in Marge Piercy's *Woman on the edge of time*, waarin beschreven wordt hoe een zwarte vrouw, vanuit haar isoleercel de wereld ervaart, en waarom zij om die redenen vernederd wordt: vanwege haar vrouw zijn, haar huids-

kleur, en de 'goedwillenden' die haar, haar zelfbeslissingsrecht ontnomen hebben en opsloten.
De mogelijkheden van SF zijn onbeperkt, omdat er geen klassieke regels zijn: Eenheid van plaats en handeling bestaat niet, of liever: hoeft niet. Je kan een goed mens uitbeelden en hem door zijn omgeving als slecht laten ervaren. Alle taboes kunnen overboord. De dood is een feest. Mooi kan lelijk gevonden worden. Lekker is vies. Vies is schoon. Wat een opluchting! Een mens kan zijn wat zij wil: tweeslachtig en ook tienslachtig. Hoe werk je dat uit? Ursula Le Guin heeft dit thema (niet de tienslachtigheid) in verschillende van haar boeken beschreven. Heel helder vertelt zij, hoe iemand het ene moment een vrouw is en op het ander moment een man, en soms ook geen belangstelling heeft.
Joanna Russ keert zich heel heftig tegen de taboes en gevoelde verplichtingen die er op het vrouw-zijn rusten, vooral in haar vrouw/man. In *Piknik op Paradijs* keert zij zich tegen andere taboes. Haar boeken vind ik niet licht verteerbaar en ook wat rancuneus, maar ze weet donders goed waar ze mee bezig is, en dat bewonder ik.
Er zijn andere SF-achtige genres waar ik tegen wil waarschuwen. Het zijn boeken die spelen in een mythiese tijd, waar ridders in voorkomen en beeldschone amazones met wapperende haren, kortom naar mijn gevoel wat clichématige boeken, met een oudbollig taal gebruik. Niet gewoon 'you' maar 'thou'. *Dragonflight* van Anne McCaffrey is er een voorbeeld van. Spannend, maar zonder enig nieuw idee. Natuurlijk zijn er ook SFers die helemaal in spelen op de conservatieve gevoelens van een groot publiek, bijv. Edmund Cooper's *Heerschappij der vrouwen*. Op de omslag staat: "Over de hele wereld hebben de vrouwen de touwtjes in handen. Maar Dion Quern is er de man niet naar om zijn hele leven als marionet te slijten".
Zoals in elk genre, moet je langzamerhand thuis-raken in SF en je eigen smaak ontdekken. Titels van boeken die ik goed vond of waar veel informatie in te vinden is, zijn:
Vrouwen in wonderland Redactie en een heel goede inleiding van Pamela Sargent.
Kate Wilhelm, *The city of Kain*, en *De tijd van de jeneverbes*. Ik vond bijna al haar boeken goed.
Betty King geeft een histories overzicht hoe vrouwenfiguren beschreven zijn vanaf 1818 tot 1980 in: *Women of the future. The female character in SF.* London, 1984. Ook bevat het boek korte inhoudsbeschrijvingen.
Niet alle auteurs op dit gebied zijn Amerikaans. In Frankrijk gaf Françoise d'Eaubonne in 1954, in haar boek *Rêve du feu*, een beschrijving hoe de wereld er na een atoomoorlog uitziet. Een thema dat ook door andere vaak beschreven wordt.
In een speciale aflevering van Women's Studies International Forum, 2, 1984, leest men in de inleiding gebaseerd op Joanna Russ' *De vrouw/man*: "In women's peronal lives, the most impotant implications of the factual and fictious 1984 have little to do with government computers. The presence of THE MAN is more pervasive than the presence of the government." Met deze aflevering *Oh well, Orwell-big sister is watching herself: feminist science fiction in 1984*, wil Marleen S. Barr feminisme en science fiction dichter bij elkaar brengen.

UTOPIESE STRIPS: TOEKOMSTDROMEN EN NACHTMERRIES

Abbo Helm

Het woord 'utopie' heeft me nooit zo aangesproken. In gesprekken over maatschappijvernieuwing en ander nobels valt het te vaak. Meestal in de betekenis van: vaag gezwets, dromelarij, onhaalbare kaart. Kortom, niet helemaal van deze wereld en dus ook niet serieus te nemen. Aan de andere kant roept 'utopie' bij mij allerlei weeë associaties op met Het Koninkrijk der Hemelen, lammeren die met leeuwen spelevaren, een verstikkende deken van volmaakt geluk (precies, ik bèn met de kinderbijbel opgegroeid!).

Me bekroop dan ook een milde vorm van hysterie toen ik door een AS-redakteur benaderd werd om een artikel te schrijven over 'utopiese strips'. De slimmerik wist me er tegelijkertijd aan te herinneren dat ik (als striptekenaar en cartoonist) in een grijs verleden voor de Vrije Socialist een stripboek recenceerde dat ik, o jeugdige onbezonnenheid, toen 'utopies' had genoemd. Dus kon ik me er niet zo maar vanaf maken. Ik zegde toe en zat met de gebakken peren. Want, en dit is echt niet lollig, in stripland zijn de utopieën niet dik bezaaid. Bovendien moest ik eerst dat begrip 'utopiese strip', zo achteloos uit de mond van desbetreffende plaaggeest gerold, eens duidelijk krijgen. Het terrein afbakenen zogezegd.

Goed. Utopie, om het maar heel bot te stellen, is voor mij een vorm van informatie overbrengen. Stel, je bent een sociaal bewogen type, je meent te weten hoe de wereld verbeterd kan worden en je wilt je medemensen kond doen van de blijde boodschap. Daarbij besef je dat de meesten geen brood lusten van duffe politieke traktaten, je zal je ideeën enige tastbaarheid moeten geven. Dan kan je bijvoorbeeld een verhaal schrijven (of filmen, schilderen enz.) waarin je een maatschappij schetst waarin de zaakjes op een betere manier geregeld zijn dan hier en nu. Zo'n schets noem ik



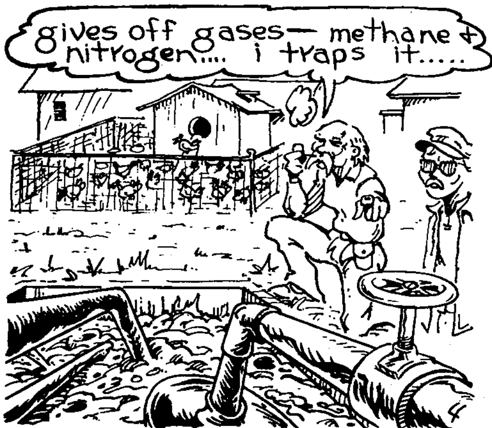
Guy Colwell: Inner City Romance (1977)

utopie. Vanzelfsprekend kan je ook besluiten de mogelijkheden te laten zien van wat er gaat gebeuren als bepaalde akelige ontwikkelingen van nu doorzetten (milieuvervuiling, de armrijk kloof, ed.). Dàn heeft de utopie

een waarschuwende funktie, terwijl het eerste geval meer een 'lekkermakertje' is. Negatieve en positieve utopie dus.
Als je tegenwoordig in een boekhandel vraagt naar 'utopiese literatuur' zal de slimmere verkoper je naar de schappen met science fiction lokken. Er is tenslotte een hele school voorvechters van science fiction die beweren dat dit genre z'n wortels heeft in de utopiese roman van de Renaissance. Anderen verwijzen liever naar de 'gothic novel' uit de 18e/19e eeuw. Hoe het ook zij, science fiction is wèl het etiket dat een uitgever op een verhaal zal plakken waarin over de toekomst wordt gespekuleerd. Uit gemak, maar ook omdat het in deze onzekere tijden zo waanzinnig goed verkoopt.
We komen dichterbij: voor 'utopiese strip' leze men derhalve 'science fiction strip'. Dat gaat echter niet omgekeerd op. Binnen dit genre zijn er namelijk oneindig veel variaties: 'space opera' (de klassieke ruimteridder redt ruimtemaagd van ruimtemonster), 'sword and sorcery' (gesitueerd in paralel- of pseudo-middeleeuwen met flinke dosis magie), het technologiese gefröbel, de detective anno 2000 griezelverhalen, porno, surrealisme ...
Nee, we zoeken het meer in de science fiction waaruit engagement en maatschappijkritiek spreekt. Andere kriteria zijn dat het verhaal op Aarde moet spelen of in ieder geval herkenbaar verwijst naar de wereld zoals wij die kennen. En dat in de loop van het verhaal funktioneren van een samenleving zo ruim mogelijk gescheltst moet worden. Bij dit alles houd ik er rekening mee dat het om strips gaat, een medium met de mogelijkheid om een breed publiek te bereiken (beeld is toegankelijker dan woord), maar wat wèl aan dramatiese eisen moet voldoen.
En een medium met de beperking dat er niet ongelimiteerd in uitgewijd kan worden, waartegenover het voordeel staat dat alles er letterlijk zichtbaar in gemaakt kan worden.
Met het bovenstaande moet ik het doen. Geen echt sluitende definitie, niks wetenschap (gelukkig is de stripologie nog tamelijk blanko terrein voor intellektuelen). Er is geen sprake van een stroming of tendens, hoewel de volgende voorbeelden uit dezelfde periode stammen, namelijk de jaren 70 en 80. Ik duik bewust niet te diep in de geschiedenis omdat ik vind dat anarchisten zich daar inmiddels genoeg mee hebben beziggehouden. Op naar

George Metzger: Moondog (1979).

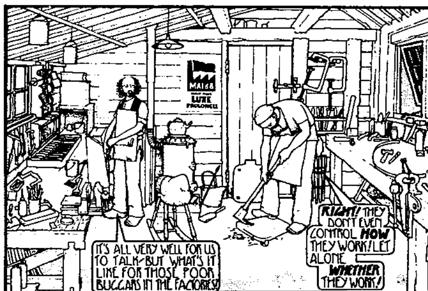




de toekomst dus.

UNDERGROUND

De oudste utopiese strips die ik van mijn stapeltje pak (jesus, ik lijk B. Büch) wel), is de 'Subvert'-serie van de Amerikaan Spain Rodriguez. De strips stonden eind jaren 60, begin '70 in de East Village Other, een voormalig undergroundblad, en spelen rond de figuur Trashman. Deze baardige 'agent van de Zesde Internationale' leeft in de VS na de Grote Boem. Een kernoorlog, gevoerd na onderlinge afspraak tussen de VS en de USSR om zich van overtollige bevolkingsgroepen te ontdoen. Uit de puinhopen is een fascisties regiem verrezen, waartegen de mensen uit de bevrijde zônes guerilla voeren. Trashman staat aan de linkerzijde als een alternatieve James Bond met zijn brute optreden ('Muerte contre mi enemigo') en als parodie op Amerikaanse striphelden als Super- en Batman. De hardheid van verhaal en tekenstijl moet ook de toenmalige hippies nogal geschoffeerd hebben.
Uitgewerkt wordt Trashman's samenleving niet. Het zijn meer indrukken: nietsontziende redneck-kapitalisten met hun huurmoordenaars en kollaborerende militaristen aan de ene, arbeiders met gedemokratiseerde fabrieken en strukturen aan de andere kant. Daartussenin: losgeslagen motorbendes, duistere sekten en elkaar bevechtende mannelijke en vrouwelijke doodseskaders. Een onfris wereldje waarin enkel de taal van het geweld wordt verstaan.
Spain's landgenoot Guy Colwell pakt de utopie heel anders aan. Deze tekenaar, vooral befaamd vanwege zijn *Inner City Romance*, een cyklus over de radikale sien in de steden, de bajes, huurders-akties, erotika, junks en armoede, publiceerde in 1976 de strip *Earth Erectile* in het Franse Charlie Mensuel. Dit verhaal, in prachtige kleuren geschilderd, handelt in een wereld die volledig kunstmatig is, tot planten en mensen toe. Geen onprettig geheel, de bewoners ('robots, humans, sythetics and exotics') lijken tamelijk gelukkig. Het vervreemdende zit 'm in de 'vleeshomp' Skip, die allerlei existentialistiese diskussies aanknoopt met de kunstmensen om hem heen. Het gaat daarbij vooral om de vraag wie er nou eigenlijk thuishoort in zo'n gefabriceerde omgeving: mens of robot. De strip heeft een open einde waarin je Skip zit zwelgen van gelukzaligheid in een vergeten hoekje van een fabriek waar nog wat 'natuurlijke' mossen en schimmels groeien. Wat ik erg knap vind van Corwell is dat hij in al zijn werk konsekwent niet-seksisties en multi-raciaal probeert te zijn.



Clifford Harper: Class War Comix (1977)

Naast bovengenoemde twee underground-artiesten past ook de naam van George Metzger. Zijn oeuvre bestaat vooral uit science fiction en schetsen van het leven op het (alternatieve) platteland. Ook hij produceerde een utopiese serie, getiteld *Moondog*. Hierin laat hij veel idealen van de tegenkultuur uit de jaren '60 werkelijkheid worden. Kleinschalige landbouwkommunes, het gebruik van natuurlijke energie, recycling, zachte techniek, een leven dicht bij de natuur waarin ook weer plaats is voor het onderbewuste, de mythologie. Dit alles vormt de achtergrond van de reizen die Moondog, een blinde 'ziener' en zijn kameraden

maken. De stijl is sierlijk, wat dromerig, de boodschap ligt er niet duimendik bovenop. Metzger's utopie is een wildernis vol mogelijkheden.
Groot-Brittanië na de revolutie is het toneel waarop de Engelsman Clifford Harper werkt. De strip *Class War Comix* is duidelijk uit een anarchisties brein ontsproten. Ook hier aandacht voor kleinschalige produktie en het leven in gemeenschappen, zij het veel ideologieser dan bij kollega Metzger. Cliff Harper heeft zelf vier jaar in kommunes geleefd en bedoelde zijn strip oorspronkelijk als kritiek op vrienden die de politieke strijd inruilden voor een alternatief leven op het platteland. Het plan was ook om er een serie van zes stripverhalen van te maken, die zouden handelen over mogelijke ontwikkelingen tijdens een na-revolutionaire periode. Dat is jammergenoeg niet gelukt. In dit deel lezen we over een machtsgreep van de kommunistiese partij, het ontstaan van een nieuwe Staat en de reakties op dit alles in de anarchistiese kommune, waar het verhaal zich afspeelt. Het vervolg moeten we zelf raden Ondanks dit vroegtijdig einde een dappere poging om libertaire gedachten gestalte te geven.

ANARCHISME

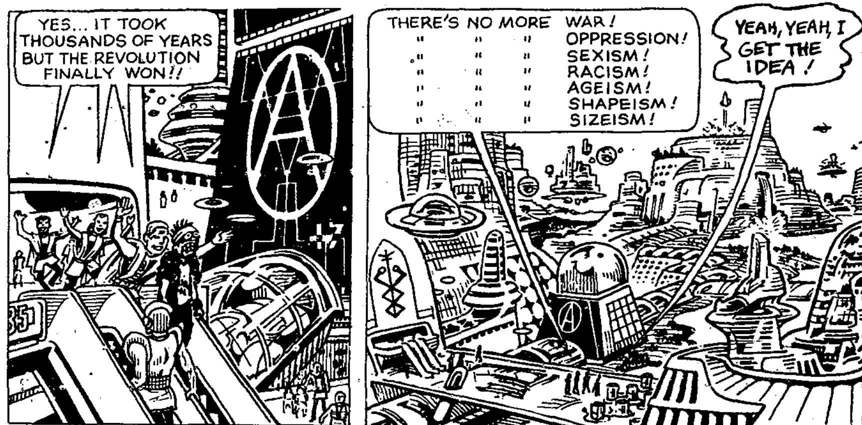
Iemand die ondertussen wèl drie epiese stripwerken achter de rug heeft, is de Fransman Claude Auclair. Zijn meest recente is *Le Sang du Flamboyant* over de zwarte volksheld René Beauregard op Martinique. Daarvoor kwam de pil *Bran Ruz*, die een stuk Keltiese geschiedenis behandelt, en zijn eerste *Simon van de Rivier*, waarvoor hier aandacht. Simon is een romantiese zwerver door een toekomstig Frankrijk. Een ineengestorte beschaving, net als in de 'Subvert'-reeks verdeeld in agressieve machtscentra met de nodige junta's en technologie, een 'wild' platteland waar mensen zich verenigd hebben in kommunes en stamstrukturen om te overleven tegen soldaten en bendes. De breed opgezette verhalen, vijf stripalbums in totaal, gaan achtereenvolgens over de zeden van zo'n nieuwe stam, dwangarbeid, het gevaar van kernenergie, manipulatie door het geloof en tenslotte de vernietiging van een machtscentrum. Ze bevatten ongetwijfeld autobiografiese elementen, maar zijn vooral een pleidooi voor menselijkheid temidden van de ruïnes en een waarschuwing voor het herhalen van oude fouten in een nieuwe wereld.
Waar je bij 'Simon' talloze sporen uit het heden tegenkomt, heeft de Amerikaanse Sharon Rudahl gekozen voor een veel verdere toekomst. Een nieuw element is de genetiese manipulatie en door de staat gekontroleerde voortplanting. In haar strip *Crystal Night* gaapt er een kloof tussen de massa 'pedestrians' die in zwaarvervuilde sloppenwijken wegrotten en de geneties zuivere topklasse van 'aristo's' met de Citizen Genetic Patrol aan hun zijde. Crystal Night, de centrale figuur, is de illegale dochter van een 'ped'-paar die geadopteerd en opgevoed wordt door een elite-dame. Het verhaal gaat erom hoe ze langzamerhand bewust wordt van haar ware oorsprong en meehelpt de klassenbarières af te breken. Een modern sprookje, waarin behalve de titel, voldoende verwijzingen naar het Duitse nationaalsocialisme te vinden. Behalve in deze utopiese strip verwerkt Sharon Rudahl vaker thema's uit de geschiedenis in haar werk, dat grote sociale bewogenheid uitstraalt.
Een vunzige nachtmerrie golft je tegemoet als je het album *De kermis der onsterfelijken* openslaat. Dit soloprojekt van de Fransman Enki Bilal (hij werkt meestal samen met scenarist Pierre Christin) speelt zich af in Parijs. De stad is aan het vergaan, behalve het ommuurde gedeelte, waar de elite huist. Een gedegenereerde kliek die het vrouwvolk verdoemd heeft tot onder-

aards slavenbestaan en de door straling verziekte massa's met grof geweld buiten houdt. In zo'n hopeloze toestand zijn het de buitenaardse 'goden' die voor een omwenteling zorgen. Ze maken gebruik van hoofdfiguur Alcide Nikopol om brandstof voor hun ruimtetuig te bemachtigen. Dit kan alleen door de bestaande machtsverhoudingen te ontwrichten, niks geen goedertierenheid dus. De winnende partij, één met een star kommunisties elan, lijkt niet veel beter dan de oude. Nikopol eindigt in een krankzinnigengesticht. De strip heeft iets weg van de donkerste passages uit Orwell's 1984.

Tot slot de relativerende noot van de Californiërs Jay Kinney en Paul Mavridges. Hun strip *No exit* stond in het derde nummer van 'Anarchy Comics', een initiatief van eerstgenoemde om werk van internationale anarchistiese striptekenaars bijeen te brengen. 'No exit' is de konfrontatie van het spontane verzets-anarchisme van de punkbeweging met de utopiese idealen van 'klassieke' anarcho's. De punk J.P. Sartre jr. belandt in een perfekte toekomst: het anarchisme met hoofdletter A heeft gezegevierd.

Al het slechte is verleden tijd, men houdt zich uitsluitend met kreatieve en waardevolle dingen bezig. Zoals de tekenaars het uitbeelden overigens een tamelijk enge toestand. J.P. past daar als chaoot en produkt van 'het hoogtepunt van prehistories barbarisme' niet in en wordt uiteindelijk terug gestuurd naar zijn 'gelijken'. Jammergenoeg blijkt het histories bewustzijn van de utopisten niet onfeilbaar, ze zetten de punk neer tusssen de hippies van Haight-Ashbury in 1967. Het is duidelijk dat Kinney en Mavridges deze strip voor het eigen, anarchistiese publiek maakten.

Zoveel striptekenaars, zoveel ideeën, zoveel utopiese strips. En waarschijnlijk heb ik in mijn opsomming nog een zootje gemist. Het leuke van de toekomst is dat je er van alles in kunt projekteren. Eén giganties onbetekend vel papier, of niet soms?



Jay Kinney/Paul Marridges: No exit (1981)

ANARCHISMEDISKUSSIE: EEN LIBERTAIRE STAAT

Ferd. van der Bruggen

In De AS nr. 66 heeft Holterman door middel van een knuppel in het hoenderhok een belangrijke zaak aan de orde gesteld: het staatsbegrip in het moderne (neo-)anarchisme. Wil het libertaire denken nu weer vruchtbaar worden, dan zal allereerst over dit fundamentele begrip klaarheid moeten komen. Daartoe moeten we de uitgangspunten van de diskussie zo scherp mogelijk formuleren. In Holterman's artikel ontbreekt het aan die scherpte. Vandaar dan ook, dat de reakties vaak wijzen op de verwarring door (bijv. bij Van Maarseveen) of de rommeligheid van (bijv. bij Bronsveld) de gedachtengang. Ook al ben ik het met veel van Holterman's stellingen en praktische uitwerkingen eens, ik zie een "hobbel" in zijn redenering in het feit, dat hij geen definitie van "staat" wil geven, omdat hij van oordeel is, dat deze niet kán worden gegeven.

Eerst twee voorafgaande opmerkingen:
- het staatsbegrip is onder staatsrechtgeleerden en rechtsfilosofen omstreden; het gaat daarbij meer om de inhoudelijke invulling van (kenkerken van) dit begrip dan om een logiese definiëring;
- de anarchistiese denkers in de vorige eeuw hadden met een inhoudelijk en in zijn verschijningsvormen andere staat te maken dan wij; zij beleefden de staat anders en hun verzet ertegen was dan ook anders getint dan het onze kan zijn.

Met deze laatste opmerking kom ik al dicht bij de kern van mijn betoog: het feit, dat wij de konkrete vormgeving van de staat histories bepaald achten en dat wij de konkrete inhoudelijkheid ervan verschillend beleven, betekent nog niet, dat het wezenlijke wat wij onder "staat" verstaan, niet in een sluitende omschrijving zou zijn te vangen. M.a.w.: dat de 19de eeuwse staat zich anders gedroeg en anders werd beleefd dan de 20ste-eeuwse, neemt niet weg, dat het in beide gevallen logies om "staat" gaat.

Holterman maakt geen of te weinig onderscheid tussen de logiese begripsbepaling en de inhoudelijke beleving van het staatsbegrip. Vandaar, dat hij het begrip "definitie" wel erg ongebruikelijk definiëert (pag. 3, 2de kolom) als "een opsomming van alle kenmerken van een verschijnsel". Vandaar ook, dat hij in de verschillende vormen van wat hij onder "staat" verstaat, een soort kontinuüm ziet met als ene pool de dominante, sterk gecentraliseerde staat en als andere pool "een samenstel van op elkaar betrokken instituties", een maatschappij-organisatie, die aardig in de richting van het libertaire denken komt: met federalistiese opbouw, met gescheiden machten. (Zijsprong: kunnen libertairen eigenlijk wel over "machtenscheiding" als iets wenselijks spreken, wanneer zij iedere vorm van macht van de ene mens of groep over de andere afwijzen?)

Ik stel hier tegenover, dat er geen kontinuüm is: er ligt een breekpunt in de lijn en wel tussen de punten, waar nog wèl en waar juist niet meer kan worden gesproken over het bestaan van autonome macht binnen (en dat is dan uiteraard: aan de top van) de organisatie.

Ter verduidelijking van mijn standpunt t.a.v. de scheiding van logiese begripsdefiniëring en inhoudelijke begripsbeleving het volgende (zeer summier). Er zijn vier relatie-posities tussen definitie en beleving/zingeving mogelijk. Twee

daarvan zijn in dit kader niet relevant: vooreerst die relatie in een begrip, waarbij de definitie het enig wezenlijke van het begrip is, zodat van beleving/zingeving geen sprake is (bijv. wiskundige begrippen);
de tweede niet-relevante positie is die, waarbij de zingeving als doelstelling is opgenomen in de logiese omschrijving, bijv. bij produkten van hoofd- of handarbeid. In de definitie van "tafel" is de omschrijving van het doel, dus de zin, van de tafel onontkoombaar; tot deze kategorie behoren ook veel juridiese begrippen.
Interessant in dit kader is de derde kategorie begrippen, waarvan de inhoud juist samenvalt met beleving en zingeving van diep-menselijke fenomenen. Het zijn begrippen, die we als woorden vaak in de mond nemen, maar die we niet of vaag en slechts tastenderwijs kunnen omschrijven, bijv. geluk, liefde, arbeid, gezondheid, medemenselijkheid. Historiese kontekst én individuele beleving geven richting aan de begripsomschrijving n.a.v. een woord, maar putten de zin van het begrip niet uit. Dit zijn dan anthropologiese basisbegrippen, waarmee existentialisten en fenomologen zich de laatste decennia hebben beziggehouden.
Vermoedelijk rekent Holterman ook het begrip "staat" onder deze kategorie.
Dit begrip behoort n.m.m. echter tot de (grote) vierde katechorie, nl. van begrippen, die wèl logies sluitend afpaalbaar, dus definiëerbaar zijn, maar waarbij de inhoudelijke zingeving en beleving binnen het kader van de definitie histories en individueel verschillen. Als voorbeelden hiervan: naam, eten, kleding, huwelijk en gezin. Het gaat hier in algemeenheid niet om fenomenen, die direkt in de menselijke natuur liggen, maar om kultuurverschijnselen door menselijk ingrijpen in de natuur.

DEFINITIE

Uitwerking van deze opvatting is dan, dat het fundamentele feit van de menselijke samenleving wordt gevonden in de "sociale natuur" van de mens, in de - niet-definiëerbare - medemenselijkheid; de organisatoriese vormgeving de sommige samenlevingsverbanden in een "staat" is niet een wezenlijk en dus noodzakelijk gevolg van die sociale natuur. Hoe ook beschouwd, logies, histories en emotioneel: de maatschappij gaat aan de staat vooraf. De menselijke samenleving is er van nature; de staatsvorm is er histories opgedrukt. Was de staat als fenomeen wezenlijk en direkt in de menselijke natuur verankerd, dan zou hij inderdaad niet te omschrijven zijn. Maar: de staat is iets kunstmatigs, iets was door mensen zelf in de natuur is aangebracht, een kultuurverschijnsel. Het begrip kan dus worden omschreven en daarbij wordt de zingeving c.q. de doelstelling niet in de definitie opgenomen.
Dan nu de proef op de som: de poging tot definitie. Hoe we ook tegen de staat aankijken, hij is ongetwijfeld een organisatievorm van een menselijke samenleving op een geografies omschreven (eventueel zich wijzigend) gebied. Maar wat onderscheidt nu "staat" van andere georganiseerde samenlevingsvormen, zoals een kommune, een gezin, een ziekenhuis, een konsumptie-koöperatie, van een "samenstel van op elkaar betrokken instituties" (Holterman)? De traditionele "geweldsmonopolie"-gedachte schiet als onderscheid tekort: enerzijds is goed voorstelbaar, dat in iedere samenlevingsvorm een bevoegdheid tot geweld of dwang aan één instantie zou worden toegekend, anderzijds is het logieser, dat het geweldsmonopolie binnen een staatsverband een uitvloeisel is van een meer fundamenteel fenomeen.
Ik vind dit fenomeen in het feit, dat

in een staat er één instantie is, die voor zich een autonome macht opeist; het aksent ligt daarbij op de autonomie van die instantie tot bepaling van het eigen machtsbereik. Eventuele andere kernen van macht binnen de staatsorganisatie zijn aan de autonome instantie, die niet noodzakelijk één persoon of één onverdeeld orgaan behoeft te zijn, onderworpen. Sinds de Verlichting beroept de autonome machtskern zich voor de legitimatie van zijn aanspraken op het recht; dit werd echter door deze machtskern op basis van zijn autonomie opgesteld en kan ten principale worden gewijzigd!
Mijn definitie luidt dus, dat de staat is: die organisatievorm van een geografies bepaalde menselijke samenleving, waarbij een al dan niet samengesteld orgaan van de organisatie voor zich een autonome macht over de gehele organisatie opeist. (Dat die machtskern dan ook feitelijk ontstaat doordat de onderdanen de opgeeiste macht toekennen, weten we sedert De la Boétie!).
Het is duidelijk, dat in deze visie een staat niet anders dan gecentraliseerd - rond de machtskern - kan zijn. Een federalistiese staat, zoals Holterman zijn "samenstel van op elkaar betrokken instituties" zou willen noemen, waarbij geen enkele machtskern autonoom is, is dus een kontradiktie. Een konklusie is dan ook, dat libertairen niet meteen moeten zoeken naar een staatsvorm, die - bijv. als 'minimal state' - voor hen principiëel nog juist tolerabel is, maar wél naar vormen en modellen van anarchistiese ordening van de maatschappij, waarin funktionele bevoegdheden - voorzover nodig - gespreid, van elkaar afhankelijk en van-onder-op groeien, maar waarin geen autonome macht bestaat.

EEN LIBERTAIRE STAAT: VERWIJTBAAR OF VERMIJDBAAR?

Thom Holterman

"De anarchisten kunnen heden niet meer voor een revolutie werken zoals vroeger mogelijk was, maar wel kunnen zij permanent aan een vrijheidslievende en sociale evolutie hun krachten geven". Dit merkte Uwe Timm in augustus 1964 op tijdens de Internationale konferentie van Anarchisten te Bückeburg (toespraak 'De grenzen en mogelijkheden der sociale werkzaamheid in de indifferente massa'; opgenomen in Recht voor Allen, 1965, nr. 574).

Ik kan mij daarin geheel vinden. En hoe luidt je omschrijving van anarchisme dan, zal mij door definitiefreaks worden gevraagd. Wel op grond van mijn analyse van teksten van Godwin, Proudhon, Bakoenin en Kropotkin luidt deze (voorlopig) als volgt: een opvatting over maatschappelijk ordenen, waarbij wordt uitgegaan van de eigen aktiviteit van mensen en van de sociale eigendom van de produktiemiddelen om, met behulp van funktionele organisatie en lokaal bestuur in een konfederale struktuur de maatschappelijke organisatie van onderaf op te bouwen ten behoeve van het mogelijk maken dan wel optimaliseren van wederkerig dienstbetoon.
Dit anarchisme noem ik 'konstruktief anarchisme' (term van Daniël Guérin).

De wijzen waarop dat - deelsgewijs - verwerkelijkt wordt noem ik 'pragmaties anarchisme' (term van Herbert Read). Als ik nu reageer vanuit dit anarchisties perspektief op de verschillende kritici met betrekking tot mijn bijdrage in de AS nr. 66 'Een libertaire staat?', dat zal niemand het me kwalijk nemen dat ik voorbij zie aan de positieve kritiek. De dialoog helpt ons op weg!
Waaraan ik hier wel aandacht wil besteden zijn enkele verwijten die mij worden gemaakt. Ik onderscheid daarbij vier soorten verwijten, te weten:
1e praktijk-verwijt;
2e utopie-verwijt;
3e nominalisties verwijt;
4e definitories verwijt.

PRAKTIJKVERWIJT

Het is vooral van juridiese zijde dat mij een praktijkverwijt wordt gemaakt. Henc van Maarseveen is daarin het meest radikaal. Die haalt de gemiddelde huiskat binnen om deze per dag meer te laten nuttigen dan een kind in Zimbabwe per maand. Dat is natuurlijk schande. Ik ben dan ook geen kattenliefhebber. Maar het organisatories probleem is daar niet minder groot om.
Van juridiese zijde wordt mij (bij brief) ook nog het volgende voorgehouden. In mijn voorstelling van zaken domineert wel erg de idee van de machtsvorming door staat en politiek. Mij wordt gevraagd of ik niet bang ben dat door die machtsvorming te bestrijden wel eens ruim baan zou kunnen worden gegeven aan allerlei sociale, ekonomiese en techniese machtsvorming? Opmerkelijk is dat wat een jurist mij hier toevoegt ik nu juist van anarchistiese zijde verweten krijg vergeten of onderbelicht te hebben. Mijn geachte juridiese opponent wijst er in dit geval op dat tussen de PTT (staatsbedrijf) en de Bell Telephone Company (particulier bedrijf) niet zoveel verschil bestaat. Hij houdt mij eveneens voor dat plaatselijke gemeenschappen ook kunnen konkurreren, zoals Luxemburg, Liechtenstein, de Antillen, de Bahama's etc. het nu ook doen.
Het antwoord van een anarchist zal zijn dat in een anarchistiese maatschappij die naar behoren funktioneert dit soort zaken helemaal niet (meer) aan de orde zijn. Kijk, een dergelijk standpunt kan ik inderdaad niet (meer) innemen. Ik kan dat niet omdat ik het geen adekwate reaktie vind op een problematiek waarvan me de werkelijkheidswaarde te groot is. En ik denk ook niet dat anarchisme daar eventjes een oplossing voor heeft. Het anarchisme is geen middel tegen alle kwalen van socio-ekonomies en politiek falend handelen van anderen dan anarchisten. Maar het zal wel moeten aangeven hoe geoorloofd te handelen ter korrektie van feilen dat het mogelijk zelf oproept (ik geloof dus ook niet in de onfeilbaarheid van anarchisten).
Zo is één van de zaken dat ik vind dat er rekening mee gehouden moet worden dat sommige mensen, bewegingen en organisaties anders zullen willen dan een meerderheid van de bevolking. Die meerderheid zal zich mogen (willen, moeten?) te weerstellen tegen haar onwelgevallige zaken als gesuggereerd door mijn juridiese opponenten. Om te voorkomen dat eigenrichting en 'mob-rule' de reaktievormen zijn op onwelgevalligheden, zullen we bij meerderheid hebben af te spreken hoe, wie, wanneer zullen reageren. Een ieder die vindt dat dit niets meer met anarchisme te maken heeft gaat zijn gang om zulks te beweren.
Maar wanneer anarchisme inmiddels mede de legitimatie zou betekenen van eigenrichting en 'mob-rule', dan weet ik dat ik niets met dàt anarchisme te

maken wil hebben. Dus ik vind niet dat alleen aandacht besteed moet worden aan de organisatoriese vormgeving van een (anarchistiese) maatschappij, maar ook aan de wijze waarop bijvoorbeeld geschillen beslecht worden. Het gaat mij er daarbij niet om een nauwkeurige beschrijving te geven van de anarchistiese maatschappij. Dat zou in het kader van het 'zelf-doen' weinig anarchisties zijn. Ik vind dan ook dat er niet verder gegaan mag worden dat het geven van 'struktuuraanwijzingen' (zoals ik die ondermeer in mijn *Anarchistiese staatsopvatting, een paradox?*; Deventer, 1980; p. 59-61 heb ondergebracht).

UTOPIE-VERWIJT

In mijn bijdrage voor 'Een libertaire staat?' ben ik naar mijn mening ook niet verder gegaan. Toch blijkt op dit punt in één tekst twee verschillende opties te lezen te zijn. Henc van Maarseveen leest er in dat ik een 'totaal-alternatief', een 'blauwdruk' tracht te leveren. Rudolf de Jong ziet er daarentegen in dat ik absolute modellen afwijs. Het laatste is korrekt; het eerste is inkorrekt, althans ik heb niet bedoeld zo iets te leveren. Ik zou zoiets met betrekking tot anarchisme overigens ook onjuist vinden. In mijn *Anarchistiese staatsopvatting, een paradox?* schrijf ik dan ook: "Een blauwdruk van een andere maatschappijorde wordt niet geleverd, omdat dit het voorschrijven van een orde aan toekomstige bewoners van deze wereld zou betekenen (p. 87)"
Eerder heb ik daarom ervoor gepleit, met betrekking tot anarchisme, in ieder geval 'mijn' anarchisme , niet meer over utopie maar over paradigma te spreken (zie De AS 1976, no. 24; Anarchisme: van utopie tot paradigma). Opmerkelijk is dat ongeveer tezelfdertijd de rechtssocioloog Schuyt aandacht besteedt aan 'de paradigmatiese vernieuwingen in de rechtswetenschap en hun innoverende werking in de samenleving' (een rede uit april 1978). Schuyt wijst daarbij op de aktiviteiten van enkele juristen die een 'recht-in-sociale-kontekst' benadering voorstonden. Als ik aan passend recht bij 'anarchisme als paradigma' denk dan is het in die rechtsopvatting gelegen.

NOMINALISTIES VERWIJT

Henc van Maarseveen verwijt mij een nominalisme inzake staat en staatsrecht dat uitloopt op een theoretiese verwarring. Cees Bronsveld verwijt mij dit in principe ook. Volgens hem had ik bijvoorbeeld beter kunnen zoeken naar een alternatief voor de term staatsrecht. Ik weet dat niet zo zeker. In ieder geval ben ik er - dat zij erkend - tweeslachtig in. Er valt inderdaad veel voor te zeggen om een geheel nieuwe 'taal' te ontwikkelen. Die 'taal' zal zich in ieder geval niet van de woorden staat en recht moeten bedienen. Henc van Maarseveen kan in dit geval worden nagegeven dat 'staat' een taalsymbool bij uitstek is voor anarchisten om zich tegen af te zetten. Het lukt nooit, zegt hij, om vaste, eeuwenoude termen als staat en staatsrecht van een geheel andere begripsinhoud te voorzien.
En toch, ik vraag me af of dat zo is. Henc van Maarseveen geeft overigens zelf aan dat het niet zo is (of hij zich daarom tegenspreekt mag hijzelf uitmaken), Immers hij zegt dat staat en recht van nu niet meer die van de vorige eeuw zijn. Korrekt. Want, zo zeg ik Henc van Maarseveen na, ze hebben een andere inhoud gekregen, en we spreken er in andere termen over. Recht als refleksiefrecht, zo vervolgt Henc van Maarseveen, is te zien als instrument van zelfsturing omdat het de kontekst vormt voor maatschappelijke deel-instituties. Henc van Maarseveld werkt hier vanuit ideeën omtrent netwerk-theorieën. In feite schrijft hij

in een nieuwe 'taal' (maar het woord recht funktioneert daar nog in). Dat doe ik ook in een door Cees Bronsveld aangehaalde publikatie van me.
Recht waardeer ik daar mede om zijn informatieve waarde binnen een stelsel van kommunikatieve handelingen. Recht wijst bijvoorbeeld naar regels betreffende procedures en organisaties. De bevoegdheden van mensen en organisaties zijn in procedures gegeven. Bevoegdheden zijn aldus afhankelijke variabelen van recht. Dat recht berust op afspraken (uitdrukkelijk of stilzwijgend) door gebruikers gemaakt en geldend dus tussen hen die de afspraken maakten, dan wel die optreden binnen betreffende stelsels van kommunikatieve handelingen.
Recht gaat dus over betrekkingen tussen mensen (en organen). Recht heeft daarom steeds een tweezijdig karakter. Zou namelijk één partij een verhouding beheersen, naar eigen goeddunken de regels kunnen veranderen, dan wordt die verhouding niet door recht maar door macht-van-één-partij beheerst. Deze optiek zal eveneens menig 'burgerlijk' jurist huldigen. Cees Bronsveld zal onderwijl van dit alles weinig begrijpen (hij stelde dat althans). In het feit dat 'burgerlijke' juristen de voorgaande rechtsopvatting kunnen onderschrijven zal hij wellicht een bevestiging vinden van zijn optiek.
In die optiek levert de konseptualisering van recht bij hem immers alleen stoffige paperassen, parlementaire muggezifterij en burokraties geregelneef op. De 'sound' van deze optiek klinkt inderdaad 'anarchisties'. Het is zeker zo dat iemand die op soortgelijke wijze over recht denkt voor mij onbereikbaar is. Stel echter dat onder recht mede is te verstaan dat wat Cees Bronsveld er in legt, dan vind ik dat deel van zijn opmerkingen overigens niet onterecht. Maar met terechte kritiek is niet zonder meer een remedie gegeven. Van Gunsteren vraagt in ander verband voor dit methodies gegeven aandacht.
Hij betoogt dat het tegendeel van het bekritiseerde, of de wereld minus het bekritiseerde deel daarvan, niet altijd zonder meer beter is dan wat er was. Fascistiese kritiek op de parlementaire demokratie in de jaren dertig is, zo vervolgt Van Gunsteren, bij hedendaagse lezing verrassend overtuigend, maar de aangeboden remedie was niettemin waardeloos (zie H.R. van Gunsteren n.a.v. kritiek op 'de interveniërende staat' in *Beleid en Maatschappij*, 1984, no. 6; p. 161). Daarmee krijgt mijn tweeslachtigheid methodies reliëf. Ik wil best van het woord recht af wanneer dat als de bekende rode lap op een stier werkt. Maar ik wil zuinig zijn op wat er aan socio-kulturele waarden in wordt meegedragen (denk in termen van rechtsbeginselen, mensenrechten, rechtsbescherming, refleksieve verwachtingen).

DEFINITORIES VERWIJT

Niet alleen had ik volgens mijn kritici andere termen dan recht en staat moeten gebruiken; nu ik ze hanteer had ik ze ook moeten definiëren. Toch blijf ik daar anders over denken, niet in de laatste plaats omdat ik bij Rudolf de Jong zie dat hij doet wat ik denk dat je zou moeten doen. Gewoon zelf, op grond van eigen overwegingen binnen een door jouzelf voorgestaan anarchisties konsept de term 'staat' in de door mij gegeven neutrale omschrijving nader inhoud geven. Onderwijl zou ik natuurlijk ook hebben kunnen betogen dat de staat helemaal niet bestaat.
In de eerste plaats niet omdat er alleen maar *in naam* van de staat wordt gehandeld. In de tweede plaats niet omdat er tenminste 145 verschillende definities van de staat zijn te geven (Titus verzamelde die eens in 1938). Wat dat betreft zijn er bijna net zoveel staten als definities daarvan (er zijn ongeveer 180 staten; 154 daarvan zijn lid

van de Verenigde Naties). Ik blijf mij dus aangetrokken voelen tot het gebruik van bijvoorbeeld een woord als 'statelijkheid' (ondanks de oppositie van Simon Radius).

Het kan waarlijk niet onduidelijk zijn gebleven wat ik ermee voor heb om uit te drukken én af te wijzen (althans een van mijn juridiese opponenten is dat niet ontgaan). Wanneer er bijvoorbeeld sprake is van 'statelijke trekken' dat is tenminste te denken aan 1. konsentratie van machtsmiddelen, en 2. centralisatie van rechtsvorming (statelijk recht is wet). 'Statelijkheid' verwijst naar deze twee elementen en bijvoorbeeld ook naar hiërarchisering, naar paternalisme. Kortom, het dekt af een aan de dag treden en het mogen verschijnen (in *niet*-anarchistiese optieken wel te verstaan) van eenzijdige gezagsbinding.

Wat ik staande houd is dat dit ook aan de orde kan zijn zonder aanwezigheid van 'de staat'. De verhouding ouder - kind, docent - student kan evenzeer door 'statelijkheid' bepaald zijn als de verhouding overheid - burger. De 'dominante staat', zo beweer ik, is doordrenkt van statelijkheid. Anarchisme wijst statelijkheid af en bestrijd in die zin dus ook de 'dominante staat'. Wat nu in nominalistiese zin voor onmogelijk wordt gehouden, door kritici als Ferd. van der Bruggen is het voorkomen van 'staat' (organisatie van bepaalde verhoudingen) zonder 'dominante staat' te zijn.

Het probleem dat hier speelt is niet op te lossen door in dat geval over (vrijheidslievende) maatschappij of samenleving te spreken. Alsof dat geen 'organisatie van bepaalde verhoudingen' zou betreffen en/of vergen. Zelfs indien de opheffing van het voorkomen van meer dan schandalige tegenstellingen, zoals dat uit het voorbeeld van de huiskat in Nederland en het kind in Zimbabwe spreekt, een (zuiver) organisatories probleem zou zijn, dan moet dat toch nog wel als organisatories probleem worden opgelost. En ik pas ervoor lichtvaardig op te merken dat 'de (vrijheidslievende) maatschappij' die taak wel even voor zijn rekening neemt. Wie en wat geeft mij namelijk garanties (welke?) dat zich daaruit of daarin niet opnieuw een 'dominante staat' ontwikkelt!

Ten aanzien van het gebruik van het woord recht geldt nagenoeg hetzelfde. Stel dat je recht ziet als statelijk recht. Wel, definieer staat weg. Heb je dan alle mogelijke vormen van regelscheppende en regelafdwingende mechanismen die in sociale groepen verankerd zijn eveneens weggedefinieerd? En stel dat men dit mocht menen, zijn ze daarmee tevens uit de maatschappelijke werkelijkheid verdwenen? Niemand die zo iets in ernst voor juist houdt. Wie daarvoor 'wetenschappelijke' onderbouwing wenst raadplege (kultureel-) antropologies onderzoek. Dit leert dat regelscheppende en regelafdwingende mechanismen die in sociale groepen verankerd zijn ook in maatschappijen zonder staat voorkomen. Wel, noem dan die zaken geen recht, zal gezegd worden. Komen ze daarom dan ook meteen niet meer voor? Wie daarop ja zegt is met zijn benen los van de grond gekomen. Als anarchisme daartoe moet leiden, inderdaad dan is dat mijn anarchisme niet meer.

NEO-ANARCHISME?

Behelst mijn anarchisme een neo-anarchisme? Dat oordeel velt een ander maar. Bedacht moet worden dat al vaker in zekere gevallen gezegd is dat er sprake zou zijn van neo-anarchisme. In 1905 bijvoorbeeld wanneer J. Loopuit over het neo-anarchisme van Kropotkin spreekt. En in 1970 besteedt T.P. van der Kooy in een afscheidsrede aandacht aan 'het neo-anarchisme en de toekomst der samenleving'. De in dit geval relevant geachte literatuur betreft teksten van

N. Chomsky, Constant Nieuwenhuis, R. van Duyn en D. Guérin. In 1971 heet D. Cohn-Bendit een neo-anarchist (*Freedom* 1971, no. 32; Reflections on the anarchist revival; door S. Weiner).

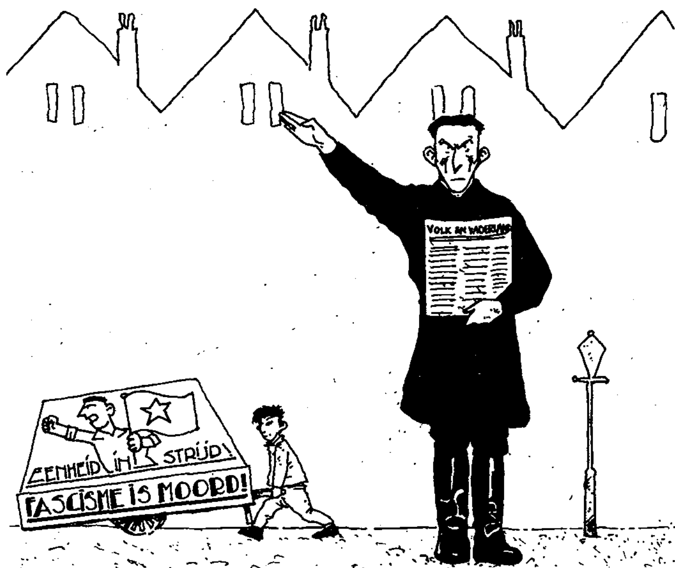
Wat ik nastreef - en of dat nu wel of geen neo-anarchisme wordt genoemd acht ik niet belangrijk - is de grondslag helpen voorbereiden voor een vrijheidslievende ordening, waarbij positieve levensaanvaarding, vreugde aan kultuur en aardse schatten bij de anarchistiese werkzaamheid op de voorgrond staan. In mijn geval pleit ik dan mede voor de oprichting van anarchistiese studiecentra, waar konstruktieve arbeid voor het ('konstruktief') anarchisme en studie der vrijheidslievende wereldbeschouwing wordt verricht door bijdragen van auteurs die of zelf anarchist zijn of zich door sympathie aan de anarchistiese beweging verbonden voelen. Zelfs in dit pleidooi ben ik niet nieuw. Uwe Timm riep in 1964 daartoe op en ik steun hem ondanks het late stadium daarin van harte.

ANARCHISTIESE AGENDA

Uitgeverij De Zwarte Bibliotheek, postbus 6368, Haarlem levert ook dit jaar weer de Schwarz Roter Kain Kalenda-agenda, een uitgave van Klaus Kuhl (Berlijn). De agenda 1985 bevat aktuele en historiese informatie over anarchisme en een opvallende weekindeling met veel illustraties. De agenda kost f. 11,50 en is te verkrijgen door storting op postgiro 3863122 van De Zwarte Bibliotheek. Ook zijn affiches leverbaar van Bakoenin, Goldman, Kropotkin, Proudhon en Durutti. Met verzendkosten: f. 5,-- per affiche. Tenslotte heeft DZB plannen om tesamen met Harpo/Leeuwarden een Nederlandstalige anarchistiese agenda 1986 uit te geven. Wie bijdragen wil leveren voor die uitgave wordt verzocht zo spoedig mogelijk kontakt op te nemen met DZB.

RECENT VERSCHENEN

* Yve-Alain Bois, Arthur Lehning en Mondriaan. Hun vriendschap en correspondentie. Van Gennep, Amsterdam, 1984. 136 p. prijs f. 34,50.
Nederlandse kunstenaars speelden een vooraanstaande rol in de internationale avantgarde van de jaren twintig en dertig. Een van die kunstenaars was Piet Mondriaan, die door de anarchist Arthus Lehning werd aangezocht als medewerker voor beeldende kunst voor diens befaamde tijdschrift i 10. Hieruit ontwikkelde zich een vriendschap die duurde van 1925 tot 1938. In deze uitgave van Bois (met foto's, deels in kleur) heeft Lehning zijn gesprekken met Mondriaan weer, en zijn diens brieven gepubliceerd. Zij vormen een belangrijke decumentatie, omdat Mondriaan grote invloed heeft uitgeoefend, maar er zelf moeilijk toe kwam ze systematies te formuleren. De artikelen die Mondriaan voor i 10 schreef zijn eveneens herdrukt. Deze uitgave bevat tevens omvangrijke annotatie.



* Uitverkoop. Notities over (anti-)fascisme voor de oorlog. Raket, postbus 63003, Rotterdam, 1984. 120 p. prijs f. 11,--. (per post f. 15,--).
In tegenstelling tot wat de ondertitel suggereert is dit een stripverhaal. Het verhaal speelt in de jaren dertig in een grote stad (Rotterdam). Twee werkloze jongeren gaan ieder hun eigen weg in een poging iets aan hun situatie te verbeteren. De een komt terecht bij revolutionaire socialisten (Sneevliet), de ander bij de NSB. Het is een prima uitgebeeld verhaal, dat een beetje doet denken aan het nooit overtroffen 'WA man' van Theun de Vries. Jammer dat het verhaal nogal abrupt eindigt. Heeft Raket een vervolg in voorbereiding?
* Sneevliet e.a., Internationaal Socialisme. Teksten van revolutionaire socialisten 1911-1942. Herdenkingscomité 13 april 1942 - 16 oktober, Eerste Kiefhoekstraat 30, Rotterdam, 1984, 108 p. prijs f. 15,--.
Uit de kring van de vooroorlogse RSAP, de revolutionair-socialistiese partij van Henk Sneevliet is een opmerkelijk boekje afkomstig. Het bevat diverse teksten van deze internationale en nationale revolutionair, die volgens de samenstellers ook thans nog aktueel zijn. Het meest onthullend is Sneevliet's verdediging voor de rechter (1933) toen hij beschuldigd was van opruiing in verband met de muiterij op De Zeven Provinciën. Een histories document. (HR).

BOEKBESPREKINGEN

VERMOGENS

Nico Wilterdink heeft een zeer leesbaar boek geschreven over een belangrijk onderwerp: de vermogensverhoudingen in Nederland. Leesbaar: Wilterdink kan schrijven en een aaneenschakeling van tabellen en grafieken is zijn studie zeker niet geworden. Het Ministerie van Financiën en het Centraal Bureau voor de Statistiek hebben hem hierbij zowaar nog een handje geholpen ook door respektievelijk de beschikbare gegevens niet te willen verstrekken èn de nodige statistieken niet (meer) bij te houden. Een diep treurige zaak lijkt mij zo; vreemd genoeg houdt Wilterdink het op een modern 'taboe' Het belang van zijn studie is hiermee ook aangegeven: Wilterdink brengt een schat aan informatie bij elkaar over een verschijnsel waar nauwelijks systematies inzicht in bestond: zelfs onze vaderlandse marxisten zijn er nooit aan toegekomen.
Daar waar zijn, zeer uiteenlopende, bronnen hèm aldus in de steek laten doet Wilterdink wat mij betreft, zeer overtuigende suggesties om het beeld te kompleteren. Die suggesties zijn mede mogelijk omdat Wilterdink uitdrukkelijk de bredere sociaal-ekonomiese ontwikkelingen in zijn analyse betrekt: de verschuivingen in de vermogensverhoudingen ziet hij als een moment daarvan. Zeer terecht, zoals ook blijkt uit zijn vergelijking van de trend in Nederland met die in het buitenland: ongeacht de politieke samenstelling van een regering of het gevoerde beleid geven die nagenoeg hetzelfde beeld te zien! Ontwikkelingen in vermogensverhoudingen hebben hun eigen wetmatigheid, konkludeert Wilterdink. De 'smalle marges' zijn maw wel heel erg smal.
Die trend is er volgens Wilterdink een van *nivellering* dwz hij toont aan dat er een verschuiving plaats vindt van vermogens van individuën naar organisaties als levensverzekeringsmaatschappijen, pensioenfondsen, vakbonden.
De term *nep-nivellering* lijkt mij echter beter op zijn plaats want met een spreiding van de beschikkingsmacht over die vermogens - en daar gaat het tenslotte om - heeft deze trend weinig te maken. Die macht blijft bij een wellicht iets groter, maar nog altijd uitermate klein clubje, 'de 300 van Mertens'. Wilterdink signaleert dit overigens wel: "Kenmerkend voor onze samenleving is het samengaan en op ingewikkelde wijze verstrengeld zijn van kapitalistiese en burokratiese ongelijkheid." schrijft hij.
Het blijft echter jammer dat Wilterdink de ekonomiese *machtsvorming* toch heeft laten liggen en bijvoorbeeld geen gebruik heeft gemaakt van een politiekologiese studie als *Graven naar Macht* (Mokken & Stokman, 1975), waarin het wereldje van beleggers, direkteuren en commissarissen werd doorgelicht. Het betekent ook dat zijn theoretiese inleiding waarin hij begrippen als bezit, macht, eigendom, vermogen en inkomen uit elkaar trok en/of aan elkaar relateerde er eigenlijk maar zo'n beetje bij bungelt.
Dit alles doet aan de waarde van datgene wat Wilterdink wèl biedt uiteraard niets af (CB).

Nico Wilterdink, Vermogensverhoudingen in Nederland, Ontwikkelingen sinds de 19e eeuw, 557 pp. (met registers èn stellingen). Arbeiderspers, Amsterdam, 1984. f. 59,-.

RELIGIEUS ANARCHISME

Het tijdschrift *Bevrijding* dan van 1925 tot 1940 verscheen is het beste anarchistiese periodiek dat ooit in Nederland is verschenen. Met name in de jaren dertig was het baanbrekend door de publikaties van auteurs buiten anar-

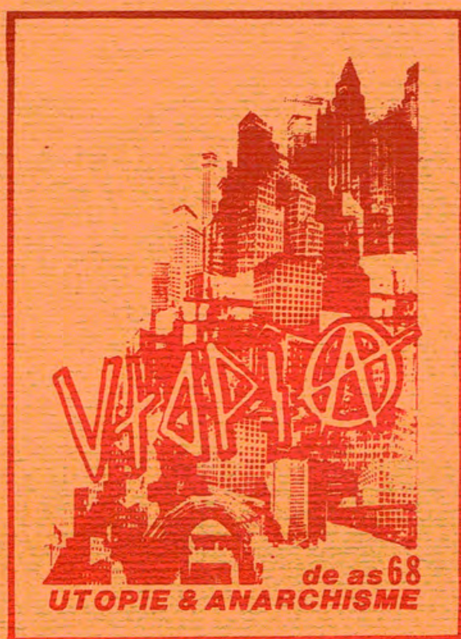
chistiese kring maar vooral ook door de diskussies over fascisme en sexualiteit (Wilhelm Reich!) geweldloze konfliktoplossingen en klassentheorieën (Piet Kooijman). Bevrijding kwam voort uit *De Vrije Communist*, het orgaan van de in 1920 gevormde Bond van Religieuze Anarcho-Communisten (BRAC) en ontwikkelde zich vooral sinds 1930, toen Bart de Ligt redakteur werd, tot een veelzijdig tijdschrift, dat al vele jaren op nadere bestudering wachtte.
Sinds kort is die studie er. Hans Ariëns e.a. hebben zich intensief bezig gehouden met het religieus anarchisme dat tussen beide wereldoorlogen bloeide en waarvan Bevrijding de exponent was. Met kennis van zaken en in leesbare stijl schetsen de auteurs het verloop van de BRAC, ontstaan uit de Bond van Christen-Socialisten en het (Tolstojaanse) Vrije Mensen Verbond. In de loop van de jaren dekte het religieuze etiket steeds minder de lading, wat er in 1932 toe leidde dat de 'R' verdween en de BAS (Bond van Anarcho-Socialisten) werd opgericht. Officieus was Bevrijding het orgaan van deze eties-anarchistiese (of: anarcho-pacifistiese) groeperingen, die ideeën aandroeg die vandaag nog aktueel zijn. In het tweede deel van hun studie vragen Ariëns e.a. aandacht voor de filosofiese invloeden van onder meer Hegel, Bolland, Guyau, Landauer en Gandhi op de BRAC en gaan zij uitvoerig in op de belangrijkste denkers van het religieus anarchisme als Bart de Ligt, Clara Meijer-Wichmann, Chiel Romers, Lodewijk van Mierop en A.R. de Jong. Vooral de aandacht voor Romers, één van de opmerkelijkste filosofen uit die tijd, is verheugend, niet in het minst omdat er behalve een enkel herdenkingsartikel (bijv. van Piet Spigt) niets over hem is gepubliceerd. De studie wordt besloten met een achttal verhelderende vraaggesprekken met voormalige BRAC/BAS leden, als Han Kuysten en Wim Jong, en enkele anderen.
Het is ronduit een prestatie dat Ariëns e.a. in een bestek van 150 pagina's kans hebben gezien een vrijwel compleet en indringend beeld te schilderen van deze (typies Nederlandse) anarchistiese stroming. Het is dan ook bijna pedant om een kritiese noot te plaatsen. Toch had de inhoud van Bevrijding naar mijn mening een wat uitgebreidere analyse verdiend dan nu is gebeurd. Met name de meningenstrijd rond het vraagstuk militarisering tijdens de Spaanse burgeroorlog komt er onderbelicht af. Waarschijnlijk was de doktoraalskriptie studie van Elly Kloosterman daarover de auteurs onbekend (zie De AS 44/45). Samenvattend echter: een uitstekende studie. (HR).

Hans Ariëns, Laurens Berentsen en Frank Hermans, Religieus anarchisme in Nederland tussen 1918 en 1940. In het rijk der vrijheid. SVAG-studies 18. SVAG, postbus 137, Zwolle. 1984 prijs f. 14,50.

DE BRANDSTICHTER

De Brandstichter van Karasek (vertaling Daniël van Spanje en Jaap van der Laan) is het verhaal van Rinus van der Lubbe en de Rijksdagbrand. Het komt overeen met L. de Jong's verhaal in deel I van *Het Koninkrijk* (1969, p. 412 ev.) Geen wonder, want ze gebruiken in hoofdzaak dezelfde bronnen, met name *Het Roodboek* (1933) en het boek van F. Tobias (1962), dat berust op onderzoek in de archieven van de Berlijnse politie en brandweer. De schrijver put ook uit het psychiatries rapport van Bonhoeffer en Zutt, dat het beeld van Rinus, dat we uit de verhalen van zijn vrienden kennen, bevestigt. Ook gebruikt de schrijver een nagelaten manuscript van Freek van Leeuwen, waarin weliswaar

de laster uit *Het Bruinboek* ontbreekt, maar niet de smartlapperij en romantisering die hem al in 1930 de woede van de hoofdbewoners van Uiterste Gracht 56, in Leiden op de hals haalde.
De Uiterste Gracht, Rinus' adres in 1930-1931, dat in zijn pas stond, was geen achterbuurt; het was een 'nette' gracht van 'kleine luyden' en arbeiders, oud, maar in redelijke staat (De foto uit 1956 - p. 17 - geeft geen goed beeld van de situatie toen). Het was in 1956 al een stadsvernieuwingsgebied met veel leegstand. De renovatie is nu aan de gang, de fabrieken zijn weg en op de nummers 48-50 bevindt zich aan de ingang van de Van der Lubbe-hof, een doorbraak naar de Hooigracht, naast een oud ziekenhuis, nu universiteitsgebouw. Daar bevindt zich aan de Uiterste Gracht een bord met het opschrift 'Marinus, we zullen jou nooit vergeten'. Op het straatnaambordje staat het onderschrift 'Leids politiek activist en nazi-slachtoffer'.
Op 10 januari 1984, een halve eeuw na zijn terechtstelling, werd het onthuld door zijn oude vriend Koos de Vink; de naamgeving is van de gemeente Leiden, als posthuum eerherstel voor een Leidse arbeidersjongen.
Het verhaal van Karasek geeft een goed beeld van Rinus, maar ten onrechte ziet de schrijver hem als een zwerver, een vagebond. Dat was hij niet. Zijn eerste reizen waren 'pelgrimstochten' naar de Sovjet Unie (1931 en 1932). Hoewel hij de techniek mee had (liften!), had hij de politiek tegen (visa!). En zijn doel heeft hij nooit bereikt. In 1929 heb ik Rinus nog meegemaakt als debater op een vergadering van de Nooit-Meer-Oorlog-federatie, toen hij ver buiten het onderwerp, het Frans-Belgies militair verdrag, een loflied op Moskou zong. Maar hij brak met de CPN, die hem te weinig actief was, en zocht de raden-comministen op, vooral Sirach van de Rotterdamse Linkse Arbeiders Oppositie (Spartacus). Karasek vergist zich als hij de muiterij aan boord van de Regentes (1916?) en De Zeven Provinciën (1933) beide met Sirach in verband brengt. Sirach was op de Regentes!
Het overzicht van de Nederlandse radencommunistiese groepen (p. 26) is wat onvolledig. Ik mis namen van Canne Meijer en Appel, die met Pannekoek zo'n rol speelden in de GIC (de Groepen van Internationale Communisten). Maar als je Pannekoek een debater hebt horen geruststellen dat 'de mensheid pas tienduizend jaar oud is', begrijp je dat zo'n lange termijn perspectief een activistiese jongen als Rinus niet aansprak. En met die hoop ging hij voor de laatste maal naar Duitsland.
Rinus was geen zwerver. Hij had een vast adres en een invaliditeitspensioen. Dat was niet veel, maar destijds was f. 7,44 per week méér dan een alleenstaande werkloze kreeg. En bovendien was Rinus vrij: hij hoefde niet te stempelen. Karasek overschat de lonen van toen, want Rinus had méér dan een metselaar met een dagloon van 60 cent per uur! Afgezien van dergelijke details, die men een jonge Duitser niet kan verwijten, presenteert Karasek een geslaagd beeld van Rinus van der Lubbe. (WJ).
Horst Karasek, De brandstichter. Het leven van Marinus van der Lubbe. Spreeuw, postbus 411, Utrecht. Prijs f. 19,75 (f. 24,-- door storting op giro 3598714 van Penn. Anarch. Koll. te Utrecht.)



Wim van Dooren - *UTOPIE: VAN WENSDROOM TOT ANGSTDROOM*

Cees Bronsveld - *OVER UTOPISME EN ANARCHISME*

Martin Buber - *PADEN IN UTOPIA*

Claire Posthumus - *MAN EN VROUW IN SCIENCE FICTION*

Albo Helm - *UTOPIESE STRIPS: TOEKOMSTDROMEN EN NACHTMERRIES*

Ferd. van der Bruggen - *ANARCHISMEDISKUSSIE: EEN LIBERTAIRE STAAT?*

Thom Holterman - *EEN LIBERTAIRE STAAT: VERWIJTBAAR OF VERMIJDBAAR?*

Wim Jong e.a. - *BOEKBESPREKINGEN*

Prijs van dit nummer - *f. 4,95.*